التراث العربي

ية تصدر عن اتحاد الكتّاب العرب

العددان : ٥ / ٦ ـ السنة الثانية

ـ خاص يصـدر بمناسبة
ى الألفيـة لابن سـينا

ـذا العـدد
ملحـق مجـاني


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التراث العربي

فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق ـ العددان ٤ ـ ٥ السنة الثانية



دد خاص يصدر بمناسبة
كرى الالفية لابن سينا

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :
اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٢٣٠ ـ هاتف : ٦٦٧٢٩٩ ـ ٦٦٧٢٩٩ ـ ٦٦٧٢٩٩



صمم الغلاف : سمير الكراد

ابن سينا
بين المشرق والمغرب

الدكتور ابراهيم مدكور
رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة

يطيب لنا دائما أن نتحدث عن ابن سينا ، والحديث عنه شائق وجذاب . ومنذ أربعين سنة أو يزيد تردد اسمه كثيرا لدى الخاصة ، وربما امتد الى العامة . فقامت حوله دراسات متلاحقة ،واحتفل بذكراه غير مرة . وكان اخواننا الاتراك سباقين الى ذلك ، وهم أول من فكر وعُنِيَ به . وحذا حذوهم العرب والإيرانيون ،فأقاموا مهرجانين متعاقبين : أولهما في بغداد عام ١٩٥٢ ، ثانيهما في طهران عام ١٩٥٤ ،وذلك بمناسبة الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ، على حسب التقويم الهجري .

والمهرجانان متصلان ومتتامّان ، مبعثهما واحد وهدفهما مشترك .

وقدر لي أن أكون على صلة وثيقة بهما ، وأن أتابع خطواتهما منذ البداية ،وأن أسهم فيهما اسهاما تاما . وحرص العرب والايرانيون على أن يعدوا لهما اعدادا لائقا وقضوا في ذلك بضع سنوات . ويوم أن اكتملت العدة وجهت الدعوة شمالا ويمينا الى الهيئات والجماعات ، والى بعض الافراد ممن تخصصوا في درس ابن سينا ،وعنوا بعلمه وفلسفته . وكانت الاستجابة صادقة وشاملة ، فلبى الدعوة نفر من كبار الباحثين في الشرق والغرب ، واسهموا في توضيح كثير من جوانب الفكر السينوي وفي وسعنا أن نقرر أن هذين المهرجانين كانا حقا على مستوى الشيخ الرئيس ،وبرهنا على أنه مفكر عالمي كان ولايزال موضع درس وتقدير . وحرص اليونسكو على أن ينوه به ، وأن يشترك في تخليد ذكراه ومهرجاناته .

ولم يقف هذا التخليد عند العالم الإسلامي ، بل جاوزه إلى العالم المسيحي ،

واضطلعت به دول وهيئات مختلفة في أوربا وأمريكا . ولا أزال أذكر الإذاعة الفرنسية التي رحبت بهذه المناسبة ، وقضى قسمها العربي شهرا كاملا في تقديم حديث يومي عن ابن سينا . ولن أنسى أيضا تلك الحفلة الساهرة التي أقيمت في قاعة ريشليو بالسربون بعد مهرجان طهران بقليل ، وارتفع فيها صوت فرنسا وايران ومصر منوها بالفيلسوف الكبير.وشاء الفاتيكان نفسه أن يسهم بشكورا في هذا الاحياء والتخليد فاستضاف لمدة عام كامل فيلسوفا مصريا شابا ، هو المرحوم محمود الخضيري ومكنه من الاطلاع على مكتباته وما اشتملت عليه من آثار ابن سينا ، سواء أكانت بالعربية أم باللاتينية ، وجانبها اللاتيني غني وحافل بالمخطوط والمطبوع .



وها نحن أولاء اليوم أمام ذكرى ألفية لمولد ابن سينا على أساس التقويم الميلادي . وقد حمل اليونسكو رايتها ، ودعا اليها ، ولايسعنا الا أن نشكره أصدق الشكر باسم تاريخ الفكر الانساني واحيائه . ومن حسن الحظ أن الفيلسوف الاسلامي كفيل بأن يلبي كل دعوة . ومجال القول فيه ذو سعة . ومنذ عام ١٩٤٨ نحن نعيش معه ، فقد اضطلعنا باخراج موسوعته الكبرى ، وهي كتاب الشفاء الذي يشتمل على ٢٣ مجلداً تنصب على المنطق ، والطبيعيات ، والرياضيات ،والإلهيات . وقد أفسحت هذه المجلدات في السبيل لدراسات متصلة فيها تحليل ومقارنة ، ونقد وتعليق . ولابن سينا مؤلفات لاتزال مخطوطة ، وما أحوجها أن يوجه النظر إليها وأخرى نشرت على عجل ، وتتطلب اعادة نظر ، وتحقيقا ونشرا على أساس علمي دقيق . ومع هذا يجدر بنا أن نلتزم في التخليد واحياء الذكرى بتقويم بعينه ، لكي تتفادى التكرار ، وندخر جهودا نحن في حاجة اليها ، لاسيما أن في الفكر الاسلامي أعلاماً شبه منسية ، تنقصها هذه الجهود .



هذا هو ابن سينا في الفكر المعاصر ، ونود أن نرجع الى اصوله ، وان نتابعه في سيرة الزمن ، مشيرين أولا الى آثاره في المشرق ، ونحن نعلم انه قمة عليا من قمم القرن الخامس الهجري ، وهو العصر الذهبي للفكر الاسلامي . فما ان بلغ العشرين حتى أخذ الملوك والأمراء يتنافسون في دعوته الى حضرتهم ، كي يفيدوا من علمه وفلسفته ، وقضى نحو أربعين سنة متنقلاً بين بعض العواصم الإسلامية .

ولقد كان غزير العلم ، واسع المعرفة ، ويعد من كبار الموسوعيين في التاريخ . الى جانب تبحره في الطب والفلسفة . كتب والف بالعربية والفارسية ، وخلف لنا ثروة فكرية بالغة ، نذكر من بينها كتاب الشفاء،وكتاب الاشارات في الفلسفة ،وكتاب



القانون في الطب. وكون مدرسة اتصل سندها من القرن الخامس الى القرن السابع الهجري ، ومن أشهر رجالها بهمنيار بن المرزبان (٤٠٨ هـ) الذي كان أثيراً لدى استاذه ، وناصر الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) الذي يعد شيخ أتباع ابن سينا المتأخرين وله على الاشارات شرح يعول عليه الباحثون والدارسون حتى اليوم .

وبين المشائين العرب ، يعد ابن سينا الفيلسوف الاول الذي عرف كيف يتآخى مع المدارس الكلامية، سنّية كانت أو شيعية . فأخذ فخر الدين الرازي (١٢٠٩م[1])، وهو الفقيه الكبير والاشعري المعروف ، بكثير من آرائه ، وحرص هو الآخر على أن يشرح كتاب الاشارات . والايجى (١٣٥٦ م) والتفتازاني (١٣٨٧ م) ، وهما من كبار الاشاعرة المتأخرين يعولان عليه كل التعويل في دراساتهما الطبيعية والميتافزيقية وكتابا هما المشهوران ، المواقف ،والعقائد ، يمزجان الكلام بالفلسفة وكان لهما شأنهما في الدراسات العقلية بالمعاهد الاسلامية الكبرى ، كالأزهر والزيتونة والقرويين ، منذ القرن الثالث عشر الميلادي إلى اليوم .

ولم يكن حظ التصوف الاسلامي في الأخذ عن ابن سينا بأقل من حظ علم الكلام ، لأنه كان في آن واحد فيلسوفاً ومتصوفاً . ويعرض الفصل الأخير من كتاب الاشارات لقضايا كانت دعامة التصوف الفلسفي في الاسلام . وحكمة ابن سينا المشرقية غذت دون نزاع الفلسفة الاشراقية التي قال بها السهروردي المقتول (١١٩١ م) ، واستلفتت هذه الصلة نظر كثير من الباحثين بين مشارقة ومستشرقين وابن عربي (١٢٤٠ م) ، وان نحا منحى « وحدة الوجود » عول فيها على دعائم سبقه بها ابن سينا، وأفاد كثيرا من نظراته الصوفية ، وابن سبعين (١٢٧٠ م) ، وان عارض الشيخ الرئيس ونقده أحياناً ، مدين له بقدر غير قليل من الآراء والأفكار ،ولا غرابة فهو خاتمة المتصوفة الفلاسفة .

وفي كلمة واحدة يمكننا أن نقرر أن فلسفة ابن سينا كانت الفلسفة الوحيدة في العالم الاسلامي ، وبخاصة في المشرق ، منذ القرن السادس الهجري الى القرن الرابع عشر ، برغم حملة الغزالي (١١١١ م) المنيفة على الفلسفة والفلاسفة . فكانت تدرس في المعاهد الدينية الكبرى في ثنايا التصوف وعلم الكلام ، في القرويين ، والزيتونة بالمغرب ، وفي الجامع الأزهر ، وكبرى مساجد دمشق ، وبغداد ، وأصبهان وشيراز بالمشرق . ومما يلفت النظر حقا أن الفلسفة عرفت في هذه المعاهد كيف تتآخى مع التصوف وعلم الكلام ، وفي وسعنا أن نذهب الى أبعد من ذلك ، فنلاحظ

---

١ ــ التواريخ التي يثبتها كاتب المقال إزاء الاعلام تدل على سني الوفاة
(المجلة)

أنا نلمس لدى جمال الدين الأفغاني (١٨٩٧) ومحمد عبده (١٩٠٥) بعض لمحات من فكر ابن سينا •



وابن سينا الفيلسوف عالم أيضا ، ولعلمه أثره وصداه ، والعلم والفلسفةمختلطان كل الاختلاط وممتزجان في التاريخ القديم والمتوسط • ولفيلسوفنا دراسات علمية جديرة بالنظر والتأمل ، وقد كشفت عنها بوجه خاص طبيعيات الشفاء ورياضياته • فعرض فيها للجيولوجيا ، والنبات ، والحيوان ووقف طويلا عند علم النفس • وله فيالرياضيات أبحاث دقيقة ومفصلة : في الحساب ، والهندسة ، والفلك ، والموسيقى وهو في هذا يسمو على أرسطو الذي لميقف عندالرياضيات طويلا • وسبق لي أن نوهت ببعض جوانب ابن سينا العلمية ، وأحرص على أن أقرر أنها لم تنل بعد حظها من البحث والدرس • ويوم ان تدرس في عناية وسعة ، ستكشف عن أثر ابن سينا في تاريخ العلم العربي بعامة ، وقد اجتذب هذا التاريخ بعض الباحثين من المستشرقين ولكنه لايزال في حاجة الى تخصص أعمق وبحث أشمل •

وابن سينا طبيب أخيرا ، وطبيب عظيم يعد بين كبار الاطباء العالميين ، وكتابه القانون احد كتب الطب العالمية • وهو في الطب كأصول اقليدس في الهندسة ، والمَجِسطي لبطليموس في الفلك ، والطب العربي خاصة مدين له بقسط كبير • وضع في أسلوب واضح وترتيب منسق ، وقدم الطب اليوناني والطب العربي في صورة كاملة ، وقد طغى على الكتب الطبية العربية الاخرى ، وفاز بالصدارة وأضحى المرجع الاول للطب العربي طوال عدة قرون ، وكان يدرس في المعاهد الاسلامية الكبرىمنذ القرن الخامس الهجري حتى أخريات القرن الماضي • وتتلمذ عليه أطباء متلاحقون ، وفي مقدمتهم ابن النفيس (١٢٨٨م) الذي اكتشف لاول مرة الدورة الدموية الصغرى • واعترافاً بفضل أستاذه عليه ، سمى كتابه الهام « موجز القانون » •



ولم يقف أثر ابن سينا عند العربية ، بل جاوزها الى لغات شرقية أخرى ،وسبق لنا أن أشرنا إلى أنه ألف بالفارسية ، لغته الأصلية ، كما ألف بالعربية ، وتبودلت مؤلفاته بين مواطنيه الذين حاولوا أن يترجموا إلى لغتهم الوطنية مؤلفاته العربية ، وكثيرا ماكتب علماء الفرس بهاتين اللغتين • وعندهم أن ابن سينا هو الطبيب الكبير والفيلسوف الأول ، وبقي طبه وفلسفته يدرسان الى عهد غير بعيد • وكان له أتباع وتلاميذ نذكر من بينهم صدر الدين الشيرازي (١٦٤٢ م) ، الذي أخذ كثيراً عن ابن سينا ، درسه وعلق عليه ، وكانت شروحه مما يعول عليه •



وعن العربية والفارسية عرف ابن سينا في اللغتين التركية والكردية ، وكان له بوجه خاص شأن في اللغة العبرية ، وله فيها أنصار وأتباع . وقد خدمه اليهود درسا وترجمة ، ترجموها لأنفسهم ثانية ، ثم عاونوا معاونة صادقة في نقله إلى اللاتينية . وفيلسوفهم الكبير ، ابن ميمون (١٢٠٤ م) مدين لابن سينا بقدر دينه لابن رشد (١١٩٨م) . واستطاعت فلسفة ابن سينا أن تجد طريقها أيضا إلى اللغة السريانية فترجم اليها بعض كتبه كالإشارات ، ورسالة الطير، ويعد ابن العبري (١٢٨٦ م) أحد كبار مفكري السريان في القرن الثالث عشر الميلادي ، من تلاميذ ابن سينا المخلصين .



لم يتأخر طويلا عبور ابن سينا إلى أوربا ، فلم يكد يمضي على وفاته نحو قرن حتى بدىء في ترجمته إلى اللاتينية . وسعى رجال القرون الوسطى المسيحية الى الحصول على مؤلفاته ، وبخاصة كتاب الشفاء الذي أشرنا اليه من قبل . وقد ترجم على مرحلتين : أولاهما في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي ، والثانية بعد ذلك بنحو مائة عام . بدأ المدرسيون بالمنطق ، فترجموا « ايساغوجي » الذي عد خطأ من صنع أرسطو ، وفصلا من « التحاليل الثانية » وانتقلوا الى الطبيعيات ، فترجموا منها القسم الأول ، والثاني ، والسادس ، وهو « كتاب النفس » . ثم ترجموا الالهيات بجزئيها كاملين . وفي المرحلة الثانية استكملوا أجزاء الطبيعيات . وتتساءل لم لم يتعرضوا للرياضيات ؟ وأغلب الظن أنها لم تقع تحت بصرهم . ثم ترجموا أخيراً أجزاء من النجاة ، والإشارات ، وبعض الرسائل الصغيرة. واستطاع اللاتين بهذا ان يحصلوا على مراجع مباشرة وكاملة لفلسفة ابن سينا ، أما طبه فقد ترجموا منه كتاب القانون في عهد مبكر . وما ان ترجمت هذه المراجع حتى نسخ منها عشرات وعشرات ، تسابق الباحثون للحصول عليها ، وظهرت في كثير من مدن أوربا ، ومعروف أن تجارة المخطوطات كانت رائجة هنالك كل الرواج في القرن الثالث عشر الميلادي .

وماأشبه حركة الترجمة اللاتينية بحركة الترجمة العربية التي سبقتها بنحو قرنين أو يزيد ، وفيها ضرب من التقليد والمحاكاة . بدىء بها في القرن العاشر الميلادي ،دون أن تتوافر لها وسائل الجودة والاتقان ، ثم أخذ اللاتين يجردونها إلى ان بلغوا بها شأواً لابأس به في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، وإن بقيت ترجمتهم حرفية في الغالب . ترجموا عن العبرية ، وعن العربية ، واستطاعوا أيضا أن يترجموا عن اليونانية . وعلى غرار العرب عنوا في ترجمتهم خاصة بالعلم والفلسفة ، ولم تستوقفهم المراجع الادبية ، واستعانوا في البداية بمترجمين يعرفون لغتين أو أكثر

دون تقيد ببلد أو جنسية ، ثم شاء كل بلد أن يكون مترجمين خاصين • فأنشئت في طليطلة مدرسة لتعليم اللغات الأجنبية : العبرية ، والعربية ، واليونانية •وفي هـذه المدرسة نشأ الاب ريمون مارتان Martin (القرن ١٣)، الذي كان على علاقـة بالقديس توما الأكويني (١٢٧٤ م) • وبعد ذلك بقليل رأى ريمون ليل LULL (١٣١٦ م) ضرورة إنشاء كرسي للغات الأجنبية في مختلف الجامعات الأوربية •

وكانت طليطلة وبالرم مركزي الترجمة الهامين في القرنين الثاني عشر والثالـث عشر • فجدت طليطلة في جمع عدد غير قليل من النصوص العربية ، ونظمت جماعات من المترجمين ، وعلى رأس كل جماعة مترجم يقود العمل ويراجع الترجمة • ومن بين هؤلاء المترجمين نستطيع أن نذكر جيرار الكريموني (١١٨٧م) الذي عنى خاصـة بترجمة المؤلفات العلمية ، ودومنيك جند سالينوس (١١٥٠ م) الذي وقف نفسه على الفلسفة ،وأدخل بعض الفلاسفة العرب الى اللاتينية ، ومن بينهم الغزالي (١١١١م) الذي كان معاصرا له تقريبا •

أما بالرم فقد نشطت فيها حركة الترجمة نشاطا ملحوظا في القرن الثالث عشر تحت رعاية الامبراطور فردريك الثاني الذي كان على صلة ببعض مفكري الاسلام ورؤسائه ، ودار بينهم وبينه حوار كان من ثماره « الرسالة الصقلية » التي اشتملت على أسئلة أجاب عنها ابن سبعين • وقد جد فردريك بدوره في جمع أكبر عدد ممكن من النصوص العربية ،وفي مقدمتها شروح ابن رشد على أرسطو • ودعا الى ترجمتها وحاول مافي وسعه أن ينشرها في الجامعات الأوربية ، إيماناً منه بما اشتملت عليه الثقافة العربية من درس وبحث • وقاد حركة ترجمة نشيطة وواسعة ، ووفق لمترجم بارع عرف كيف يترجم وكيف يستحث المترجمين الاخرين ، وهو ميشيل اسكوت (١٢٥٥ م)[١] الذي غذى حركة الترجمة في بالرم بغذاء وافر ، من بينه شروح ابن رشد التي ترجمت إلى اللاتينية ، ولما يمض على موت مؤلفها ربع قرن •

وربما ترجم النص الواحد عدة مرات ، وعلى أيدي مترجمين مختلفين • ومن بينهم من لم يتمكن من ترجمته كل التمكن • وقد أولع روجر بيكون (١٢٩٤ م) ، الذي كان معجبا بابن سينا ، بمقارنة هذه الترجمات بعضها ببعض • وأغلب الظن انه لم يكن يعرف العربية معرفـة تمكنه من هذه المقارنة ، ولعله كان يستعين ببعض المستعربين القريبين منه • وعلى كل حال استطاع هؤلاء المترجمون أن يحتفظوا لنا بنصوص قيمة لم نقف بعد على أصولها العربية •

(١) ذكر مؤلف المقال ان وفاته في ١٢٥٥ م والصحيح في سنة ١٢٣٥ م ولعل ذلك من خطأ النسخ •



وعلى هـذا عرف الغرب منذ عهد مبـكر ابن سينا العالم ، والفيلسـوف ، والطبيب • وكان لبعض آرائه العلمية صدى بعيد لدى بعض كبار المفكرين المسيحيين من رجال القرن الثالث عشر ، وفي مقدمتهم ألبير الكبير (١٢٤٠م)(٢) وروجر بيكون وقد قدرا موقفه حق قدرة من تلك القضية الخاطئة التي شاعت في التاريخ القديم والمتوسط لدى بعض الكيميائيين الذي كانوا يزعمون أن في الامكان تحويل المعادن الخسيسة الى معادن نفيسة ، وقد أنكر ابن سينا هذا انكارا تاما،واستطاع أن يصحح مسار البحث الكيميائي ، وان يمهد لعلم الكيمياء الحديث وقال ابن سينا أيضا مع بعض المفكرين السابقين،بكروية الارض فمهد لأمثال كوبرنيك (١٥٤٣م) وجاليلو (١٦٤٢ م) وحاول في الجيولوجيا أن يوضح كيفية تكوين الصخور والجبال،وساعد على وضع نظرية البراكين التي عرفت في القرن السابع عشر • ولم يفت ابن سينا أن يستعين في بحوثه العلمية والطبية بالملاحظة والتجربة ، ويمكن أن يعد بهذا من بناة المنهج التجريبي ، وربما كان ذلك من عوامل القربى بينه وبين روجر بيكون •

وأثر ابن سينا في فلسفة القرون الوسطى المسيحية جد عظيم • فغذى بكتابه المدخـل مشكلـة الكليـات غـذاء تامـا ، وهـي مشكلـة لهـا وزنهـا في تاريخ الفلسفة المدرسية المسيحية ، وله تفسيرات تتصل بهذه المشكلـة ترجمت ترجمـة حرفيـة الـى اللاتينية ، وهـي في « الكثـرة » ، وقبـل الكثـرة وبعـد الكثـرة • وكتابـه في النفس صـادف نجاحـا كبـيراً في هذه الفلسفة ، ولا نكـاد نجـد كتابـاً عربيـاً آخـر لقـي فيهـا مثـل حظـه • وفـي هذا الكتاب يعرف ابن سينا النفس ، ويثبت وجودها ، ويبرهن على خلودها ، وكل تلك قضايا تعنى المؤمنين والقائلين بالحساب والعقاب في اليوم الآخر • ومن حججه على وجود النفس برهانه المشهور باسم « برهان الرجل الطائر » الذي حظي بتقدير فائق لدى جماعة « الفرنسيسكان » وماأشبهه ببرهنة سابقة للقديس أوغسطين • وهو يبعث أيضـا على التفكير في « الكوجيتو » الديكارتي ، وقـد ذهب بعض الباحثين الى انه ليس ببعيد أن يكون ديكارت ، أبو الفلسفة الحديثة ، قد وقف على هذا البرهان في قراءاته اللاتينية • وفي كتاب الالهيات وقف ابن سينا عند قضايـا لاهوتية كبرى كأصل العالم ، وذات الباري وصفاته ، وصلته بمخلوقاته ، وكـانت الشغل الشاغل لمفكري القرون الوسطى المسيحيين من فلاسفة ولاهوتيين •



فنرى اذن أن ابن سينا قد أثر تأثيرا ملحوظا في تاريخ الفكر المسيحي ابـان

(٢) وفاته في سنة ١٢٨٠ م ولعل ماورد من خطأ النسخ •









القرون الوسطى ، فنوه به كبار المفكرين المسيحيين وأخذوا عنه • وعلى رأسهم ألبير الكبير وروجر بيكون اللذان اعتنقا بعض أفكاره وآرائه ، وحاولا أن يقلدا نسق كتاب الشفاء في مؤلفاتهما الموسعة • والقديس توما الاكويني،وان مال نحو ابن رشد نوعا ما ، نلحظ لديه بعض سمات سينوية • ودنس اسكوت (١٣٠٨ م) ، رئيس المدرسة الفرنسسكانية ، كان أميل الى ابن سينا ونظرياته،وجاراه في ذلك كبار رجال هذه المدرسة • فكان هناك تيار سينوي واضح في الفلسفة المسيحية ابان القرون الوسطى ، ولا سبيل لأن نفهم هذه الفلسفة فهماً دقيقاً إن أغفلنا هذا التيار • وقد وقف جلسون Gilson ، وهو شيخ مؤرخي الفلسفة المسيحية المعاصرين ، عنده طويلا،وسماه «الأوغسطينية السينوية» وسماه الاب دي فو « المذهب السينوي اللاتيني » وأوضح مايلحظ هذا التيار في القرن الثالث عشر ،واعتمد الفكر الفلسفي المسيحي في هذا القرن بخاصة على رجال ثلاثة يُكمِّل بعضهم بعضا ، وهم أرسطو وابن سينا ، و ابن رشد

ولم يقف أثر ابن سينا في الغرب عند القرون الوسطى ، بل جاوزها الى عصر النهضة والتاريخ الحديث وسبق أن أشرنا الى مايبدو من تلاق بين « الرجل الطائر » عند ابن سينا و « الكوجيتو » الديكارتي ، وعقدت صلات أخرى بين الفيلسوف الإسلامي وباسكال ، واسبنوزا ، وليبنز • وفي مهرجان بغداد أطلقت عليه اسم « المفكر العالمي » الذي لم يتقيد فكره ولا فلسفته بزمان أو مكان معين • وفي هذا المهرجان نفسه أمدني زميل كريم ، هو جب كبير مستشرقي انجلترا المعاصرين ، بحجة مفحمة ، فقد أشار إلى كشف تمّ أخيراً في أثناء ترميم مكتبة «بودليين» باوكسفورد، ولوحظ على حوائطها ثلاث صور مجتمعة ، أولاها لارسطو ،وثانيها لأفلاطون ،وتردد الباحثون في شأن الصورة الثلاثة قليلا ، ثم قطعوا بأنها لابن سينا ، هذا ولاشك حدث له دلالته • وفي تاريخنا المعاصر لايزال ابن سينا يشغل الأذهان شرقا وغربا ، فتترجم كتبه الى اللغات الحية ، وحرص اليونسكو على أن يشجع هذه الترجمة ، وتقوم حوله دراسات مختلفة في الجامعات الإسلامية والمسيحية •



واكتسى طب ابن سينا وكتابه القانون ، بكساء عالمي ، في مقدمته ماترجم إلى اللاتينية من النصوص العربية ، وعد في أوربا مرجعاً هاماً للدراسات الطبية طوال ستة قرون ، من القرن الثاني عشر الى القرن السابع عشر(★) • ويوم أن اكتشف فن

(★) جاء في المجلة التي يصدرها اليونسكو«بريداليونسكو» ــ تشرين الاول ١٩٨٠ في اعلى الصفحة ٣٨ ان كتاب القانون بقي يدرس في جامعة بروكسل حتى في سنة ١٩٠٩ .
(المجلة)

الطباعة الحديث لشر في أوربا بالعربية واللاتينية قبل أن ينشر في الشرق والعالم الإسلامي ، وقد اعيد نشره في أوربا غير مرة ، وبلغ عدد طبعاته في القرن السادس عشر نحو العشرين ولا غرابة ، فهو كتاب سهل في اسلوبه ، منسق في منهجه ، شامل في موضوعه ، وقل أن يضارعه في ذلك كتاب طبي آخر في التاريخ القديم المتوسط •



وختاما أود أن أقرر أن ابن سينا كان صنيع عصره وبيئته ، وكان بحق قمة من قمم الثقافة العربية ، واستطاع أن يحتفظ بمكان بارز في تاريخ الثقافات العالمية أدى رسالته في المغرب كما أداها في المشرق ، أداها في الحاضر كما أداها في الماضي ، وسيذكر دائما بين من يمهدون للمستقبل • شغل الأذهان في التاريخ المتوسط والحديث ، ولايزال يشغلها حتى اليوم ، وهو دون نزاع حلقة هامة في تاريخ الفكر الانساني •

الدكتور ابراهيم مدكور

« تعليـــق »

١ ـــ يجد الأستاذ الفاضل شبهاً قوياً بين حركة الترجمة اللاتينية وحركة الترجمة العربية . لاشك ان كلتيهما ترجمة ، ولكن الفرق بين الحركتين كبير ، ولابد من تبيان هذا الفرق بين نقل العرب عن اليونان ونقل الغربيين عن العرب .

ذلك ان حضارة العرب كانت أصيلة فاضت من جزيرة العرب وغمرت بلادا واسعة وممالك مترامية ، وعثرت في اتساعها على ثقافة اليونان التي كانت مبعثرة منثورة على وشك الضياع ، منزوية في بعض المراكز والأديرة ، فالتقطها العرب وترجموها في عواصمهم ، ومسحوا عنها غبار الإهمال ، وردوا رونقها إليها،واستفادوا منها رغم التواء الترجمات وغموضها وضعفها ، بالإضافة الى نقلهم تراث الأمم الاخرى كالفرس والهنود والصين والسريان . . فكان نقلهم نقل الأعلى عن الادنى والاقوى عن الاضعف ، بخلاف الاوربيين ، فلم تكن عندهم حضارة اذ ذاك وانما شهدوا حضارة العرب وحدها امامهم ، فاقتبسوا من جذاها .

ولقد كان العرب أمناء اوفياء نقلوا نصيباً من العلم ونسبوه ما استطاعوا الى اهله . أما الأوربيون فلم يكونوا كذلك ، بل نسبوا قسماً مما نقلوه إلى انفسهم . ولما تقدم الغربيون احيوا التراث اليوناني مرة جديدة ، فطمسوا الاثار العربية وحاولوا ربط حضارتهم باليونان والرومان ، ولكنهم أصبحوا حين يبحثون في تاريخ الفكر والفنون وينقبون في غياهبه يرتطمون بمصاعب لا يستطيعون لها تذليلا من جراء

طمسهم لتلك الاثار ، ولذلك نجدهم يرجعون في الحين بعد الحين فيعنون بعض العناية بالاثار العربية وينقبون شيئاً من التنقيب عنها ، وقلما تسلم عنايتهم هذه من خدمة لمطامع دولهم السياسية والاستعمارية .

٢ — يدعو الاستاذ الفاضل الى التزام تقويم واحد في التخليد واحياء الذكرى ونظن أنه يريد التقويم الهجري ، لان هذا التقويم يؤلف صلب الحضارة العربية . وكثير من الاقوام الحديثة تعتمد على تقويمها القومي وقد تشير إلى التقويم الميلادي كاليابان ، والفيتنام ، والايرانيين .

هذا وان للتقويم الهجري مزايا كثيرة ، لان الاشهر فيه قمرية ، والشهر القمري ذو صلة بامور طبيعية وحيوية كالمد والجزر ، وافراز الغدد الصم في الانسان وفي الحيوان ، وبأمور اخرى . . وكذلك يدعونا التقويم الهجري الى العناية بالحسابات الفلكية والتدقيق فيها .

ولكن النظر الى شيوع التقويم الميلادي ، وثباته خلال الفصول ، واعتباره مصطلحا عالمياً — لا يرجع بالضبط الى تاريخ ميلاد السيد المسيح — يجعلنا نعتمد عليه ايضاً .

والمؤلف الفاضل في مقالته الممتازة اعتمد التقويمين معاً حين أرَّخ وفاة بعض الأعلام بالتاريخ الهجري ، واخرين بالتاريخ الميلادي .

ان التاريخ العربي الإسلامي حافل بالاعوام في كل ميدان ، ومن المناسب أن نعمد دائماً إلى احياء ذكرى هؤلاء جميعا ، وهذا هو الغرض من دعوة الأستاذ الفاضل ولكن تكرار الاحتفال بعلم كبير مثل ابن سينا لابد من ان يعود بالنفع نظرا لاتساع افاقه الفكرية : علمية ، وفلسفية ، وادبية ، وطبية .

(المجلة)



مراجع (عربية)

١ — ابن سينا : المدخل ، من منطق الشفاء ، القاهرة ١٩٥٢
الإلهيات ، جزءان ، القاهرة ١٩٦٠ — ١٩٦١
كتاب النفس ، جزءان ، القاهرة ١٩٧٤

٢ — مدكور (ابراهيم) ، مقدمة المدخل ، ١٩٥٢
مقدمة الإلهيات ، ١٩٦٠ — ١٩٦٢
مقدمة كتاب النفس ، ١٩٧٤
الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوربية ، في اثر العرب في النهضة — القاهرة ١٩٧٠



مراجع (فرنسيـة)

1 — D' Alverny .

2 — De Vaux, Notes et textes sur l'avicennisme latin anx confins du XII^e et XIII^e siècle Paris, 1934.

3 — Gilson (E.) Avicenne et le Point de départ de Duns scot, **Archives 1927.** Les sources greco - Arabes de l'augustinisme avicennaisant, **Archives.**

4 — Madkour (I) **Duns Scot entre Avicenne et Averroès,** Oxford 1966.





إسهام ابن سينا في تقدّم العلوم

للأب الدكتور جورج شحاته قنواتي
معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكيين - القاهرة



لم يكن ابن سينا فيلسوفاً عميقاً ذا أفكار جديدة وشاملة فحسب ، بل امتاز أيضا بنزعةٍ علمية قويّة جعلته أكثر العلماء تأثيراً في الميـدان العلمي في الشرق وفي الغرب .

ويجدر بنا بادىء ذي بدء ، أن نشير الى بعض الميزات التي اتسـم بها عقلـه العلمي . فهو يستمد من المشاهدة مادةً غزيرة تسمح له بأن يستخلص ، بالاستقراء ، القوانين التي تخضع لها الطبيعة .

ثلاث ميزات :

فاول هذه الميزات هي قوة الملاحظة :

لم يقرأ ابن سينا فقط كتب الأقدمين مطلعا على ماتذكره من حوادث ، بل كان شغوفاً بأن يشاهد بنفسه مايحدث في الطبيعة . ولنذكر بعـض الامثلـة في هذا الصدد .

في الفنّ الخامس من الطبيعيات كتاب" في الآثار العلوية [١] وفيه فصل في الجبال وتكوينها وكيف تكونت الحجارة والصخـور ، وبقايا الحيوان والنبـات المتحجرة في الأرض فيذهب إلى أن الأرض المرتفعة تتحوّل الى صخور ، جزء" منها يحدث بتحجر الطين بتأثير الشمس ، وجزء" آخر بتجميد الماء إما بطريقة الاستلاكتيت (Stalactites) والاستلاجميت (Stalagmites) ، أو بنوعٍ مـن الرسوب تحدثه الحرارة ، أو بقوة تحجّرية غير معلومة .

وتعزيزاً للطريقة الأولى يذكر الحادث الآتي : « قد شاهدنا في طفولتنا مواضع كان فيها الطين الذي يتغسّل به الرأس ، وذلك في شط جيحون • ثم شاهدناه وقد تحجر حجراً رخواً وذلك في مـدّة قريبة من ثلاث وعشـرين سنة » • ويقول : « إن هذا ما يحدث أيضا للجبال التي تتحجر في سالف الأيام في مدد لا تفي التواريخ تحفظ أطرافها » • ويضيف إن « بعض الجبال كوّنت من الأرض التي ارتفعت من قعر البحار » • « ولهذا يوجد في كثير من الأحجار إذا كسـرت أجـزاء الحيوانات المائية كالأصداف » •

ويحاول أن يعزز هذه النظرية بالملاحظة الآتية : « وفي بلاد العرب ّحرّة" كلّ ما يسكنها وأيّ جسم يقع فيها يتلون بلونها • وقد رأيت رغيفاً على صورة الأرغفة المحرفة المرققة الوسط المرقومة بالسباع قد تحجر ولونه باقٍ وأحدُ وجهيه عليه أثر التخطيط الذي يكون في التنور ، ووجدته ملقى في جبل قريب من بلـدة من بلاد خراسان يسمى جاجرم وحملته معي مدّة" • وهذه الأشياء انما تستغرب لقلة وقوعها، فأما أسبابها في الطبيعة فظاهرة موجودة » •

وهذا مثل ثالث وهو مأخوذ مـن كتاب (القانون في الطب) • وهو خاصّ بتشخيص نوع الألم الذي يلمّ بالمريض فيميز ابن سينا بين خمسة عشر نوعـاً من الألم وعلى الطبيب الماهر أن يميز بينها :

١ ــ الحكاك	pruritivus	٩ ــ الثاقب	perforativus
٢ ــ الخشن	aspertivus	١٠ ــ المسلي	acualis
٣ ــ الناخس	pungitivus	١١ ــ الخـدر	stupefactivus
٤ ــ الضاغط	compressivus	١٢ ــ الضرباني	pulsantivus
٥ ــ الممدّد	extensivus	١٣ ــ الثقيل	gravativus
٦ ــ المفسخ	concussivus	١٤ ــ الاعيائي	fatigativus
٧ ــ المكسّر	frangitivus	١٥ ــ اللاذع	mordicativus
٨ ــ الرخو	Laxativus		

(Canon ,I , ii . ii . ii . 20 , I , 127)

وهنالك ميزة ثانية يمتاز بها عقله العلمي وهي نزعته الى الاستقراء والتجربة في ممارسة اعماله :

وعندنا مثـل رائـع لهـذه النزعـة في بدايـة القسم المخصص للأدويةفي ممارسة أعماله • وعندنا مثل رائع لهذه النزعة في بداية القسم المخصص للأدوية في في كتابه «القانون» • فهو يضع سبعة قوانين يجب على الباحث المحقق أن يطبقها عندما يريد أن يقف على أثر الدواء المستعمل في معالجة مرض ما •

يقول ابن سينا :

المقالة الثانية في تعريف قوى أمزجة الأدوية بالتجربة . الأدوية تتعرف قواها من طريقين : أحدهما طريق القياس والآخر طريق التجربة .

ولنقدم الكلام على التجربة فنقول :

ان التجربة انما تهدي الى معرفة قوة الدواء بالثقة بعد مراعاة شرائط .

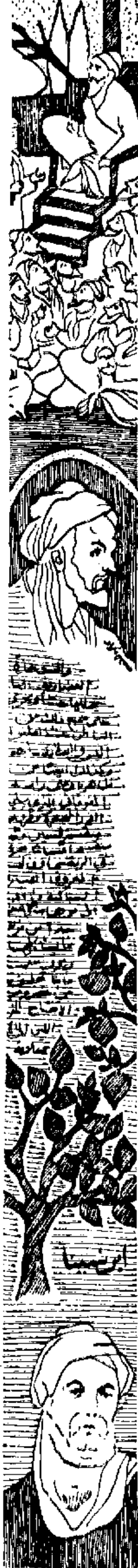
أحدها : أن يكون الدواء خاليا من كيفية مكتسبه وحرارة عارضة أو برودة عارضة أو كيفية عرضت لها باستحالة في جوهرها أو مقارنة لغيرها . فان الماء وان كان بارداً بالطبع، فاذا سخن سخن مادام سخينا ، والأفربيون ، وان كان حاراً بالطبع، فاذا برد برد مادام باردا ، واللوز ، وان كان الى الاعتدال لطيفا ، فإذا دلخ سخن بقوة، ولحم السمك ، وان كان بارداً ، فإذا ملح سخن بقوة .

والثاني : أن يكون المجرب عليه علة مفردة . فانها ان كانت علة مركبة ، وفيها أمران يقتضيان علاجين متضادين ، فجرب عليهما الدواء فنفع ، لم يدر السير في ذلك بالحقيقة . مثاله : إذا كان بالانسان حمى بلغميه فسقيناه الغاريقون فزالت حمّاه لم يجب أن يحكم أن الغاريقون بارد لانه نفع من علة حارة ، وهي الحمى ، بل عسى إنما نفع لتحليله المادة البلغمية أو استفراغه إياه : فلما نفذت المادة زالت الحمى ، وهذا بالحقيقة نفع بالذات مخلوط ينفع بالعرض . أما بالذات فبالقياس الى المادة ، وأما بالعرض فبالقياس الى الحمى .

والثالث : أن يكون الدواء قد جرّب على المتضادة حتى ان كان ينفع منهما جميعاً لم يحكم أنه مضاد لمزاج أحدهما وربما كان نفعه من أحدهما بالذات ومن الآخر بالعرض ، كالسقمونيا لو جربناه على مرض بارد لم يبعد أن ينفع ويسخن ، واذا جربناه على مرض حار كحمى الغب لم يبعد أن ينفع باستفراغ الصفراء . فاذا كان كذلك لم تفدنا التجربة ثقة بحرارته أو برودته الا بعد أن يعلم أنه فعل أحد أحد الأمرين بالذات وفعل الآخر بالعرض .

والرابع : ان تكون القوة في الدواء مقابلاً بها ما يساويها من قوة العلة فان الأدوية تقصر حرارتها عن برودة علة ما فلا يؤثر فيها البتة ، فيجب أن يجرب أولاً على الأضعف ويتدرج يسيراً يسيراً حتى يعلم قوة الدواء ولا يشكل .

الخامس : ان يراعى الزمان الذي يظهر فيه أثره وفعله ، فان كان مع أول استعماله اقنع أنه يفعل ذلك بالذات ، وان كان في أول الامر لايظهر منه فعل ثم في الآخر يظهر منه فعل، فهوموضع اشتباه واشكال، عسى ان يكون قد فعل مافعل بالعرض



كأنه فعل أولا فعلا خفيا تبعه بالعرض هذا الفعل الأخير الظاهر • وهذا الاشكال والاشتباه والتشكل في قوة الدواء يحدس أنه فعله إنما كان بالعرض • لقد يقوى اذا كان الفعل انما ظهر منه بعدمفارقته ملاقاةالعضو•فانه لو كان يفعل بذاته لفعل وهو ملاق ولاستحال أن يقصر وهو ملاق ويفعل وهو مفارق وهذا هوحكم أكثري مقنع•

وربما اتفق أن يكون بعض الاجسام يفعل فعله الذي بالذات بعد فعله الذي بالعرض ، وذلك اذا كان اكتسب قوة" غريبة تغلب الطبيعة مثل الماء الحار فانه في الحال يسخن واما من اليوم الثاني أو الوقت الثاني الذي يزول فيه تأثيره العرضي فانه يحدث في البدن برداً لا محالة لاستحالة الأجزاء المتنشفة منه الى الحالة الطبيعبة من البرد الذي لــه •

والسادس : ان يراعي استمرار فعله على الدوام أو على الاكثر فان لم يكـن كذلك فصدور الفعل عنه بالعرض لأن الأمور الطبيعية يصدر عن مبادئها اما دائمة واما على الأكثر •

والسابع : ان تكون التجربة على بدن الانسان فانه ان جرب على بدن غـير الانسان جاز ان تخلف من وجهين : أحدهمـا أنه قد يجـوز ان يكون الـدواء بالقياس الى بدن الانسان حاراً وبالقياس الى بدن الأسـد والفرس بارداً اذا كان الدواء اسخن من الانسان وأبرد من الأسد والفرس ويشبه فيما أظن أن يكون الروند شديد البرد بالقياس الى الفرس وهو بالقياس الانسان حار • والثاني : أنه قد يجوز أن يكون له بالقياس الى أحد البدنين خاصية ليست بالقياس الى البدن الثاني مثل البيش فان له بالقياس الى بدن الانسان خاصية السمية وليست له بالقياس الى بدن الزرازير •

فهذه القوانين التي يجب أن تراعى فياستخراج قوىالأدوية منطريق التجربة •

Traité I, PP. 115, 116, de l'éd. de Rome 1593

والميزة الثالثة لعقل ابن سينا العلمي هي التخلي من الاحكام المسبقة في نظره إلى الوقائع العلمية :

وأحسن مثل لهذا هو موقفــه ممــا كان يسمـى الكيميــاء في القــرون الى الوقائع العلمية • وأحسن مثل لهذا هو موقفه مما كان يسمى الكمياء في القرون الوسطى أو بالأحرى « الصناعة » وهي محاولة قلب المعادن الخسيسة الى الفضـة أو الذهب • وقد اعتقد كثير" من علماء العصر الوسيط وحتى عصر النهضة أن هذا ممكن • وكان ابن سينا بموجب آرائه العلمية الخاصة بتكوين الاجسام والمعادن يخالف تماما هذه الفكرة • ولكنه أراد قبل أن يجاهر بموقف محـدد من ذلك أن يقوم بنفسه بالعمليات التجريبيـة التي يصفها أصحـاب الصناعة لكـي يتحقـق



من صحة مايزعمونه . وقد كتب رسالة في الاكسير توضح النتائج السلبية لأعماله . وعندئذ فقط صرح برأيه المبني على التجربة . (٢)

● ● ●

معنى العلم وتقسيم العلوم عند ابن سينا :

لابد باديء ذي بدء من ملاحظة خاصة بمعنى العلم في العصر الحديث وهو يختلف عما كان يذهب اليه أرسطو ومن اقتدى بمبادئه . فالعلم بمعناه الحديث ينطبق قبل كل شيء على القوانين الخاصة بالظواهر ومحاولة ربط الوقائع بشروط وجودها . فقد تلاشى معنى العلة بمقتضاها الميتافيزيقي ، وكل مايطلبه الكيماوي أو الفيزيائي هو تحديد الشروط الدقيقة التي تسمح لأي عالم آخر أن يعيد التجربة التي يجريها . وهذه النظرة الوضعية للحوادث الطبيعية قد تظهر بكل وضوح عند عالم مثل أوغست كونت أو ستوارت مِل في محاولتهما لتصنيف العلوم .

كما أنه ، منذ جليليو وديكارت ، أدخلت الرياضيات في تحديد الوقائع وصياغة القوانين (mathématisation) .

أما عند الفلاسفة القدماء وعلى رأسهم أرسطو كان للعلم معنى آخر وهو معرفة الشيء بعلله وهو يرادف الحكمة أو المعرفة التامة للوجود★ . فقد خصص ابن سينا رسالة لتقسيم العلوم نرى فيها كيف ينظر اليها وعلى أي أساس يُصنّفها(٣) .

فيبدأ رسالته على الشكل الآتي : « الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الانسانية » .

فالحكمة هي الفلسفة بمعناها الأعلى ، وهي علم ومعرفة . وهي تنقسم إلى قسمين : قسم نظري وقسم عملي . والقسم النظري هو الذي تكون الغاية منه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لايتعلق وجودها بفعل الانسان ... مثل علم التوحيد وعلم الهيئة . أما القسم العملي فيكون المقصود منه حصول صحة رأي في أمرٍ يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما يعود عليه بالخير . فغاية النظري هو الحق وغاية العملي هو الخير .

فلنضع جانبا العلم العملي فهو متجه الى تدبير الانسان لنفسه أو لعائلته أو للمجتمع ، أو بمعنى حديث الى أخلاقه .

ولنضع أيضا جانبا علم المنطق الذي هو مجرد « آلة عاصمة للذهن عن الخطأ فيما تتصوره ونصدق به وموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله »

★ كان الفلاسفة القدماء يعتمدون العلل الاربع وهي المادية والفاعلة والصورية والغائية . وقد اقتصر العلم في العصر الحديث على تعرف العلة الفاعلة على الاغلب . (المجلة)

(النجاة ، ص٣) • وله تسعة أقسام : المدخل ، المقولات ، العبارة ، القياس ، البرهان ، الجدل ، السوفسطيقا ، الخطابة الشعر • وقد عالج ابن سينا مطولاً المنطق في أول كتابه من الشفاء •

أما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة : العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعي ، والعلم الاوسط ويسمى العلم الرياضي ، والعلم الأعلى ويسمى العلم الالهي •

على أي أساس بنى ابن سينا تقسيمه الحكمة هذه الاقسام الثلاثة ؟

بنى ذلك على نظريته العامة الخاصة بمبادىء الاشياء وطريقة معرفتنا لها •

يقول ابن سينا :

« وانما كانت أقسام الحكمة هذه الأقسام لأن الأمور التي يبحث عنها إمّا أن تكون أموراً حدودها ووجودها متعلقة بالمادة الجسمانية والحركة مثل الفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها وما يوجد من الأحوال خاصا بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والكون والفساد والنشور والبلى والقوى والكيفيات التي عنها تصدر هذه الاحوال وسائر ما يشبهها فهذا قسم •

وإما أن تكون أموراً وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلقة بهما ، مثل التربيع والتدوير والكرية والمخروطية ومثل العدد وخواصه ، فانك تفهم الكرة من غير أن تحتاج في تفهمها الى فهم أنها من خشب أو ذهب أو فضة ، ولا تفهم الانسان الا وتحتاج الى أن تفهم أنّ صورته من لحم وعظم ، وكذلك تفهم التقعير من غير حاجة الى فهم الشيء الذي فيه التقعير ، ولاتفهم القطوسة الا مع حاجة الى فهم الشيء الذي فيه القطوسة ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتقعير والاحديداب لاتوجد الا فيما يحملها من الأجرام الواقعة في الحركة ، فهذا قسم ثان •

وإما أن تكون أموراً لا وجودها ولا حدودها مفتقران الى المادة والحركة • أما من الذوات فمثل ذات الأحد الحق رب العالمين وأما من الصفات فمثل الهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والجزئية والتمامية والنقصان وما أشبه هذه المعاني •

ولما كانت الموجودات على هذه الاقسام الثلاثة ، كانت العلوم النظرية بحسبها على أقسام ثلاثة ، والعلم الخاص بالقسم الاول يسمى طبيعيا ،والعلم الخاص بالقسم الثاني يسمى رياضيا والعلم الخاص بالقسم الثالث يسمى الهيأ » • (ص١٠٦ــ١٠٧)

وقد طبق ابن سينا هذا المنهج في تقسيم العلوم بكتابه الشامل « الشفاء » • والذي يهمنا في بحثنا هذا هو العلوم التي تتصل بما نسميها « العلوم » في وقتنا



الحاضر ، وهي التي تقع في القسمين الثاني أي الطبيعيات والثالث أي الرياضيات .

أما الطبيعيات : فهي تحوي ثمانية علوم رئيسية يتفرع منها علوم خاضعة لمبادئها .



أول هذه العلوم الرئيسية الثمانية هو علم خاص بالامور العامة لجميع الطبيعيات ، مثل المادة ، والصورة ، والحركة ، والطبيعة ، والأسباب بالنهاية وغير النهاية ، وتعلق الحركات بالمحركات واثباتها الى محرك أول واحد غير متحرك وغير متناهي القوة لا جسم ولا في جسم ويشتمل عليه كتاب الكيان أو السماع الطبيعي، المقابل لكتاب أرسطو المسمى Physike aeroasis

والقسم الثاني : يعرف فيه أحوال الأجسام التي هي أركان العالم ، وهي السموات وما فيهن ، والعناصر الاربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها ، وتعريف الحكمة في صنعتها وتنضيدها ، ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم .



والقسم الثالث : يعرف فيه حال الكون والفساد والتولد ، والتوالد ، والنشوء والبلى ، والاستحالات مطلقاً من غير تفصيل،ويتبيّن فيه عدد الأجسام الأولية القابله لهذه الأحوال ولطيف الصنع الإلهي في ربط الأرضيات بالسموات ، واستيفاء الأنواع على فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين إحداهما شرقية والأخرى غربية منحرفة عنها ومواجهة لها ويحقق ان هذه كلها بتقدير العزيز العليم ، ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد .



والقسم الرابع : فنتكلم فيه عن الأحوال التي تعرض في العناصر الأربعة قبل الامتزاج لما يعرض لها من أنواع الحركات والتخلخل والتكاثف بتأثير السموات فيها فنتكلم في العلامات والشهب ، والغيوم والأمطار ، والرعد والبرق ، والهالة وقوس قزح ، والصواعق والرياح والزلازل والبحار والجبال . ويشتمل عليه ثلاث مقالات من كتاب الآثار العلوية .



والقسم الخامس : يعرف فيه حال الكائنات الجمادية وما في المعادن ويشتمل عليه كتاب المعادن . وقد نال هذا الكتاب شهرة كبيرة في القرون الوسطى في ترجمته اللاتينية . يتكلم ابن سينا في هذا الكتاب عن الجبال والصخور،وعن كيفية تكوينها وعن منافعها . وقد خصص المرحوم الدكتور ساطع الحصري بحثا في آراء ابن سينا في الجيولوجيا ووصل الى نتيجة ذهب فيها الى أنه في بحث تكوّن الجبال توصل الى نظرية صحيحة كما يقرها العلم الحديث تماما (٤).



وقد سبق أن ذكرنا نصا لابن سينا يدل على دقة ملاحظته وآرائه في تكوين

الحفريات (fossiles) ويؤكد الاستاذ كرومبي Crombie ، وهو من أشهر مؤرخي العلوم ، أن ملاحظات ابن سينا وآراءه في هذا الميدان تعتبر نقطة بداية للنظرية الحديثة الخاصة بالحفريات التي قدمها للمرة الاولى البرت الكبير في تفسيره لكتاب الأحجار ، ومنه انتقلت لليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci ولآخرين في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر .

والقسم السادس من الطبيعيات مخصص لكتاب النفس وهو ، مع كتاب الالهيات ، من أهم مصادر الفلسفة في القرون الوسطى . فقد فسره وعلق عليه كبار مفكري المسيحية وبخاصة توماس الأكويني والمدرسة الفرنشسكية . وقد تبنى ابن سينا في هذا الكتاب التعليم الاساسي لارسطو وزاد عليه آراءه الخاصة وملاحظاته وأدخله في إطار فلسفته الروحية فقد برهن بدقة روحية النفس وعدم فسادها ، كما أنه حلل تحليلا دقيقا العمليات المختلفة التي تقوم بها الحواس والملكات النفسية لكي تنقل الى العقل مواد المعرفة .

أما القسم السابع والثامن : فهما مخصصان لدراسة النبات والحيوان وقد عرض ابن سينا لهما مطولا في الشفاء .

وبعد هذه العلوم الرئيسية في الطبيعيات ، يذكر ابن سينا العلوم التي تتفرع منها .

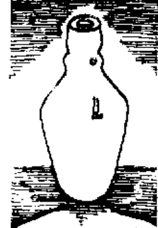
أولها الطب ، وقد عرضه مطولا في كتاب القانون ، وهو ، بلا جدال ، اضخم مؤلفاته وأشهرها كما سنراه فيما بعد .

وعلم « أحكام النجوم » وهو في نظر ابن سيناعلم تخميني لاقيمة له،وقدمحّص هذا الموضوع في رسالة خاصة . والغرض المزعوم منه الاستدلال من أشكال الكواكب ، بقياس بعضها الى بعض، وبقياسها الى درج البروج ، وبقياس جملة ذلك الى الأرض ، على ما يكون من أحوال أدوار العالم والملك والممالك ، والبلدان والمواليد ، والتحاويل والتياسير ، والاختبارات والمسائل » . وقد فنّد في رسالته هذه المزاعم وبين أنه لا أساس لها .

وهناك أيضا خمسة علوم طبيعية متفرعة :

علم الفراسة : والغرض منه الاستدلال من الخلق على الاخلاق ،

علم التعبير : والغرض منه الاستدلال من المتخيلات الحلميّة على ما تشاهده النفس من علم الغيب ، فخيلته القوة المخيلة بمثال غيره ،






وعلم الطلسمات : والغرض منه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الاجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريباً في عالم الأرض •

وعلم النيرانجيات والغرض منه تمزيج القوى في جواهر العالم الأرضي ليحدث عنها قوّة يصدر عنها فعل غريب •

وقد بين ابن سينا في كتابه الاشارات والتنبيهات أنه من الممكن تفسير هذه الأفعال الغريبة تفسيراً عقلياً •

وأخيراً علم الكيمياء : والغرض منه ، في نظر مجنديه ، سلب الجواهر المعدنية خواصها وإفادتها خواص غيرها وإفادة بعضها خواص بعض • ليتوصل الى ايجاد الذهب والفضة من غيرها من الأجسام ، وقد سبق اننا ذكرنا أن ابن سينا ألف رسالة خاصة في هذا الموضوع وأورد فيها نتائج عمله •

وقد لخّص ابن سينا موقفه من هذه الصناعة على الوجه الآتي :

يقول :

وليس يبعد أنْ يحاول أصحاب الحيل حيلاً تصيرُ بها أحوالُ انعقادات الزئبق بالكباريت انعقادات محسوسة بالصناعة ، وان لم تكن الأحوال الصناعية على حكم الطبيعة وعلى صحتها ، بل تكون مشابهة ، أو مقاربة لذلك ، فيقع التصديق بأن جهة كونها في الطبيعة هذه الجهة أو مقاربة لها ، إلاّ أن الصناعة تقصر في ذلك عن الطبيعة ولا تلحقها وان جهدت •

وأما ما يدعيه أصحاب الكيمياء ، فيجب أن تعلم أنه ليس في أيديهم أن يقلبوا الأنواع قلباً حقيقياً ، لكن في أيديهم تشبيهات حسية ، حتى يصبغوا الأحمر صبغاً أبيض شديد الشبه بالفضة ، ويصبغوه صبغا أصفر شديد الشبه بالذهب ، وأن يصبغوا الأبيض أيضاً أيّصبغ شاءوا ، حتى يشتد شبهه بالذهب أو النحاس •

وأن يسلبوا الرصاصات أكثر ما فيها من النقص والعيوب إلا أن جواهرها تكون محفوظة ، وإنما يغلب عليها كيفيات مستفادة بحيث يُغلط في أمرها ، كما أن للناس أن يتخذوا الملح والقلقند والنوشادر وغيره •

ولا أمنع أن يبلغ التدقيق مبلغاً يخفي الأمر فيه على الفرهة • وأما أن يكون الفصل المنوع يسلب أو يكسى فلم يتبين لي إمكانه ، بل بعيد عندي جوازه • إذ لا سبيل الى حل المزاج الآخر ، فإن هذه الاحوال المحسوسة يشبه أن لا تكون هي الفصول التي بها تصير هذه الأجساد أنواعا ، بل هي عوارض ولوازم وفصولها مجهولة : واذا كان الشيء مجهولا كيف يمكن أن تقصد قصد إيجاده أو إفقاده •

وأما سلخ هذه الأصباغ والأعراض من الروائح والأوزان أو كسوها ، فهذا مما لا يجب أن يصر على جهده ، لفقدان العلم به فليس يقوم البتة برهان على امتناعه .

ويشبه أن النسبة التي بين العناصر في تركيب كل جوهر من هذه المعدودة غيرها في التركيب الآخر . وإذا كان كذلك ، لم يعد اليه ، إلا أن يفك التركيب إعادة إياه إلى تركيب ما يراد إحالته اليه وليس ذلك مما يمكن بأدائه حفظ الاتصال ، وانما يختلط به شيء غريب أو قوة غريبة (٥) .

القسم الثالث من الشفاء جعله في العلوم الرياضية وهي تضم أربعة علوم رئيسية ، عالجها ابن سينا في الشفاء ، وهي علم العدد وعلم الهندسة ، وعلم الهيئة ، وعلم الموسيقى .

وجدير بالذكر أن قسم علم الموسيقى من كتاب الشفاء يحوي أهم الأبحاث الموسيقية وأوسعها لابن سينا . ويعتبر بحق من أنفس المصادر للموسيقى العربية القديمة . وقد ترجم البارون ديرلانجيه D'erlanger القسم المتعلق بعلم الموسيقى من الشفاء وطبعه في باريس سنة ١٩٣٥ كما ترجم الدكتور فارمر Farmer فصل العود منها الى الانجليزية ونشره مع المتن في الجزء الثاني من كتابه .

Studies in Oriental Instruments

عالج ابن سينا في الشفاء علم الموسيقى فحدد ماهية هذا الفن ، والمتفق والمتنافر من الاصوات ، والأجناس وأنواعها ، والايقاعات ، والشعر وأوزانه ، وتأليف الألحان والآلات الموسيقية .

يقول الأستاذ فارمر : ان ابن سينا كان أول من قلم صورة لعلم الانسجام والموسيقى القياسية ــ بدلا من القيم الزمانية السائلة ــ التي لا تزال موجودة في الترتيل الريعوري (plainchant) ــ تكون مدة استمرار النوطات فيها لها نسبة مضبوطه فيما بينها .

يقول الاستاذ كرومبي (crombie) (٦) : انه بالرغم من ان القسم الخاص بالموسيقى من الشفاء لم يصل الى اللاتين ، إلا أنه من المؤكد أن تنظيم الموسيقى قد وصل اليهم بواسطة العرب في القرن العاشر ، والموسيقى القياسية وصلت في القرن الثاني عشر ، وكان استعمال الانسجام والتوقيع في الغرب نتيجة لتطبيق هاتين الوسيلتين .

ان اهتمام ابن سينا بالموسيقى لم يكن ، في نظره ، إلا تمهيدا لاعداد النفس

للتوصل الى الاتصال بانسجام الافلاك • كما أنه كان كثير الاهتمام بقيمه الموسيقى العلاجية وقدرتها على أن تعد النفس لتقبل الحكمة • وقد ذكر روجر بيكون عنـه أنه كان يقول : إن الانسان الذي ليس له علم محدد عن الحياة الأبديـة هو شبيه بالرجل الأصم الذي لم يسمع قط لذة الانسجام ، بالرغم من أنه يستطيع أن يعلم جيدا حقيقة عذوبته وماهيته • (٧) •

وأخيراً لنشر هنا الى ان ابن سينا في رسالته عـن تقسيم العلوم يذكر للعلوم الرياضية الأربعة الرئيسية العلوم الآتية المتفرعة عنها ، وهو لم يفرد لها دراسة خاصة:

فروع العدد : ١ ــ عمل الجمع والتفريق بالهندي
٢ ــ عمل الجبر والمقابلة •

فروع الهندسة :

١ ــ علم المساحة
٢ ــ علم الحيل المتحركة
٣ ــ جرّ الأثقال
٤ ــ علم الأوزان والموازين
٥ ــ علم الآلات
٦ ــ علم المناظر والمرايا
٧ ــ علم نقل المياه

فروع علم الهيئة :
عمل الزيجات والتقاويم •

فروع الموسيقى :
اتخاذ الآلات العجيبة الغريبة مثل الأرغل وما أشبهه •



تاثير ابن سينا العلمي في الغرب :

لقد عرضنا في مناسبات عديدة لتأثير ابن سينا في الفكر الاسلامي في الشرق وفي الغرب • ولا نريد في بحثنا هذا أن نلقى الضوء على تأثيره في ميدان العلوم في الشرق فهذا موضوع عولج مرارا ، والمكانة العلمية للشيخ الرئيس بخاصـة في ميدان الطب لاتزال حتى الآن عالية جدا في بلاد مثل إيران وباكستان حيث الطب السينوي يدرس ويطبق • فاني آثرت أن يكون بحثي منصبا على التأثير العلمي لابن



سينا في الغرب لكي يتسنى لنا أن نقف على مدى إسهام الشيخ الرئيس في تشييد هذا الصرح الشامخ الذي يسمى العلم الحديث •

ولكي نفهم مدى هذا التأثير وضخامة العمل الذي قام به ابن سينا لدى مفكري الغرب ، لنسمع ما يقوله أحد هؤلاء المفكرين ــ روجيه بيكون ــ الذي يحاول في كتابه Opus Maius ان يعطى نبذة عن تاريخ الفلسفة في عصرة فيقول :

« إن أرسطو •• قد أزاح أغلاط الفلاسفة الذين سبقوه ووسع نطاق الفلسفة ، طامحاً الى السيطرة الكاملة على الموضوع كما كان هذا شأن الآباء القدماء بالرغم من أنه لم يكن في وسعه أن يتمكن تماما من كل أجزائها • وقد نقح خلفاؤه بعض آرائه وأضافوا كثيراً اليها ، وهذا أمر لا غنى عنه حتى نهاية العالم • إذ ليس هناك كمال" في الاكتشافات الانسانية ••

ولكن الجزء الأكبر من فلسفة أرسطو لم تحظ َ إلا بانتباه ٍ ضئيل ، وهذا إما لقلة وجود مؤلفاته وندرتها أو لصعوبتها وعدم شيوعها ، أو بسبب الحروب التي غمرت الشرق حتى زمن محمد ، وحينئذ اعادها الى النور وأوضحها ابن سينا وابن رشد وفلاسفة آخرون ••• وبالرغم من أن بعض مؤلفاته في المنطق وغيرها قد ترجمها بوئيسيوس Boethius ، فانه منذ عهد ميكل سكوت Michael Scot الذي ترجم بعض أجزاء مؤلفات أرسطو في الطبيعة وما وراء الطبيعة وعلق عليها تعليقا صحيحا سنة ١٢٣٠ م ، أخذت فلسفة أرسطو تكتسب اهتماما عند اللاتين • إلا أن ما يتعلق بضخامة حكمته الموجودة في عدد كبير من الكتب ، فليس منها إلا قدر" قليل جدا الى وقتنا هذا قد نقل الى اللاتينية ، وقدر أقل يفيد منه الطلبة • إن ابن سينا هو ، بوجه خاص ، الذي اقتدى بمذهب أرسطو وفسره ، وهو الذي كمل الفلسفة بقدر المستطاع ووضع في الفلسفة كتابا في ثلاثة أجزاء •• وقد وصل الى اللاتين جزء من القسم الأول، وهو كتاب الطبيعيات• وبعد ابن سينا جاء ابن رشد، رجل ذو حكمة حقيقية ••• بالرغم من أنه كان ينبغي عليه أن ينقح في بعض الجزئيات ويكمّل في كثير من المواضيع » (٨) •

يدل هذا النص على أن ابن سينا كان أول فيلسوف عربي مكّن علماء الغرب من مباشرة الثورة العلمية التي ابتدأت فعلاً في القرن الثالث عشر وبلغت هذه الثورة مرحلتها الاساسية في القرن السابع عشر •

يقول العالم الفلكي الشهير وايتهيد Whitehead في أحد كتبه إن الشيء الجديد في عصرنا هو الاهتمام البالغ في الحوادث المفصلة والمقرون بنفس الاهتمام

بالتعميم التجريدي abstract generalisation • أي
اهتمام رجال العلم باهتمام ذوي النزعة الفلسفية •

وقد طبق الاستاذ كرومبي هــذه الملاحظــة في دراسته عن ابن سينا فوصف الخلفية النفسية التي وجدتها مؤلفات ابن سينا عندما دخلت لأول مرة في الغرب يقول: ان البيئة العلمية كانت حينذاك مهيئة لهذا القران بين الانتباه الى الحوادث التفصيلية ورغبــة دخالها بمذهب فلسفي شــامل • وهذا يفسر الاهتمام الكبير الذي أبداه المفكر نحو التراث العلمي للعالم القديم الذي كان يرد في موكب علماء العرب •

بعد سقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب كل ما تبقى في العالم اللاتيني من التراث العلمي اليونانــي كاد يكون محصــوراً في دائــرة معارف بليني Pliny وترجمات بوئيسيوس Boethius وبعض المقالات الأولية في المنطق والرياضيات• وبخلاف هذا القدر الضئيل من الزاد الفكري الذي كان يحول دون أي وجــود لعلوم مبتكرة حتى عمل المترجمين في القرن الثاني عشــر ، كان حتى الفترة التي جاءت بعد الغارات البربرية حركة تكنولوجية وابتكارات هي من أغرب ما يلاحظ في تاريخ العلوم (٣) •

نعم لم تكن هذه الابتكارات التي حققت في المرحلة بين ٨٠٠ و ١٢٠٠ ، بالنسبة لما حققه العلم الحديث والمعاصر إلا شيئا متواضعا ، ولكنه قد تجاوز تجاوزاً كبيراً في بعض الميــادين ، كــل ما حققتــه التكنولوجيــا في العالــم الكلاسيكــي • وما الابتكارات التي وصلتنا اليها في عالمنا الحاضر الا" امتداد" وتطور لهذه الحركة •

وقد لخص الاستاذ كرومبي (Crombie) هــذه المنجزات التكنولوجية التي ظهرت في القرون الاولى حتى فترة الترجمات عندما ترجمت الى اللاتينية مجموعــة النصوص الخاصة بالعلوم اليونانية والعربية،ومنها مؤلفات ابن سينا ، فذكر المحراث ذا العجلات والطرق الجديدة لسرج حيوانات الجر" ، وطرق البناء الجديدة ،وبداية مكننة الصناعات باستعمال الادارة بوساطة الهواء أو الماء ، وتقدم الكيمياء وصناعة المعادن كما هو واضح في صناعة الزجاج ، والتقطــير ، وسباكة الأجراس • وبداية عمليات الجراحة وتحسينها وتشخيص الأمراض •

ويضيف الاستاذ كرومبي : إن أهم نتيجة لهذا النشاط التكنولوجي ، من وجهة تاريخ العلوم ، هي أنه أوجد عند رجال العلم عقلية مهتمة بايجاد حلول عملية دقيقة لأسئلة عملية معينة ، وهذا جعلهم يحدون من نزعة التعميم الذي لا يستند الى الملاحظات الدقيقة المبنية على المقاييس • ففي القرن السابع مثلاً نرى الراهب بيدا Bede يكتب رسالة في التقويم لا تزال محتفظة بقيمتها العلمية والحاجة الــى تقويم دقيــق لتحديد تاريخ عيد الفصــح كان السبب الرئيسي للاشتغال في علــم







الفلك . واننا لنرى كانوت Canute وايرل هارولد Earl Harold ووليم الفاتح William the Conqueror يطلبون فلكيين ورياضيين للمركز الجديد في لوتارنجيا Lotharingia

من أول المؤلفات العربية التي ترجمت الى اللاتينية كانت رسائل في علم الاصطرلاب وفي الواقع ، كثير مما ترجم قبل عام ١٢٠٠ م كان يتصل بعلم الفلك ، والمِعداد ، والحساب الهندي الجديدة والكيمياء ، والطب ومواضيع عملية أخرى .

وفي بداية القرن الثاني عشر للميلاد ابتدأت النزعة العلمية تؤثر في التعليم في نظام الفنون السبعة الحرة Seven liberal arts . فاننا نرى مثلاً في الديداسكاليون Didascalion لهوج دي سانت فيكتور Hugh of st. Victor والهبتاتيكون Heptateuchon لتييري دي شارتر Thierry de chartres وما جاء في قائمة لكتب دراسية مستعملة في باريس ، ان المواضيع الرياضية الموجودة في الكوادريفيوم quadrivium كانت قد توسعت بحيث ضمت أنواعاً مختلفة من العلم التكنيكي ، وأن الاعمال الطبية المترجمة كان لها شأن كبير في هذه البرامج .

ولا غرو ان ابن سينا ، بنظرته الى العلوم وممارسته للطب ممارسة عملية وملاحظاته الدقيقة الراصدة كان مثلاً حيّاً لهذا الاتجاه الجديد نحو العلم المبني على الملاحظة والتجربة (٩) .

القانون في الطب وأثره في الغرب

إني أرجأت النظر في القانون على حدة لكي يتسنى لي أن أشير بشيء من التوسع الى أهمية هذا الكتاب الوحيد في نوعه والذي يعتبر أكبر موسوعة طبية وصلت الينا من القرون الوسطى . ولم تكن شهرته عظيمة في الشرق فحسب بل تجاوزته الى الغرب فترجم الى اللاتينية في القرن الثاني عشر وظلّ أثره في أوربا دون منافس حتى في القرن السابع عشر . وفسّر مراراً وعلّق عليه ، فاعتمد كتاباً مدرسيا Text - Book مدّة قرون مما جعل الدكتور أوسلر Osler يقول بحق : « لقد عاش كتاب القانون مدة أطول من أي كتاب آخر كمرجع أوحد في الطب » .

« The Canon has remained a medical Bible for a longer period than any other book . »

ويشتمل القانون على خمسة أجزاء أو كتب [...] للأمور الكلية من علم الطب : في حد الطب وموضوعاته وفي الأركان والأمزجة والأخلاط • في ماهية العضو وأقسامه والعظام والعضلات •

وفي تصنيف الأمراض وأسبابها بصفة عامة من جهة النبض والهضم وتدبير الصحة وقوانين المعالجات : المسهلات ، الحمامات إلـخ •

والكتاب الثاني خاص بالمفردات الطبية أو الأدوية غير المركبة • وهو قسمان : القسم الاول درس دقيق في ماهية الدواء وصفاته ومفعوله وطريقة حفظه • وتسهيلا للافادة من البيانات العديدة الموجودة فيه يعطي ابن سينا مجموعة من الألـواح مبينة أثر كل دواء في كل عضو • والقسم الثاني يحتوي على المفردات نفسها مرتبة ترتيبا أبجدياً •

وفي الجزء الثالث يدرس ابن سينا الأمراض الجزئية الواقعة بكل عضو على حدة • مبتدئاً من الرأس الى القدم •

وفي الكتاب الرابع دراسة للامراض الجزئية التي إذا وقعت لم تختص بعضو مثل الحميات ويعالج مسائل مثل الأورام والبثور والجذام والكسر والجبر ويخصص باباً للزينـة •

وأخيراً يدرس ابن سينا في الكتاب الخامس الأدوية المركبة • أو الأقرباذين : وهذا في مقالتين : مقالة عملية يشير فيها الى أصول علم التركيب وإلى جملتين : جملة في المركبات الراتبة في القراباذينات ، وجملة في الأدوية المركبة المجربة في مرض مرض •

ولقد لخص ابن سينا قانونه في قالب شعري فألف « الأجوزة في الطب » وهي تشتمل على ١٣٢٩ بيتاً • وقد كانت بمثابة دستور للطب في مختلف أقسامه ، ويشغل القسم الخاص بالأدوية الأبيات من رقم ٩٩٧ الى ١١١٩ • وقد ترجمت هذه الأرجوزة الى اللاتينية في العصر الوسيط وأحرزت شهرة متفوقة مدة قرون • وقد نشرت أخيراً مع ترجمة فرنسية وتعليقات [١٠] •

أما المبادىء النظرية التي يبني ابن سينا عليها علمه الطبي ومعالجة الامراض فهي مرتبطة كل الارتباط بنظرية القدماء الموروثة عن أرسطو •

ويحسن بنا الآن أن نعرض بشيء من التفصيل لمعالجة ابن سينا للعقاقير: مامدى علمه بالأدوية ؟ وما قيمة هذا العلم بالنسبة الى علمنا الحديث؟ ولكي نستطيع أن نجيب عن هذين السؤالين يجب أن نميز بين أمرين : أولا المبادىء التي تقوم عليها نظرية ابن



سينا في معالجة الأمراض وبالتالي في تركيب الأدوية ، وثانياً التجارب العملية التي اهتدى اليهـا •

أما المبادىء فهي مرتبطة كل الارتباط بنظرية القدماء الموروثة عن أرسطو عن تكوين العالم • ويمكننا أن نلخصها كما وردت في القانون فيما يلي : تتركب جميع الكائنات المادية من أربعة أركان بسيطة أساسية تسمى العناصر أو الاسطقسات وهي الأرض والماء والهواء والنار ، ومن أربع كيفيات أساسية متضادة اثنين اثنين : اليبوسة والرطوبة والحرارة والبرودة • الأرض باردة يابسة في طبعها ووجودها في الكائنات يفيدها الاستمساك والثبات وحفظ الأشكال والهيئات ، والماء كيفية باردة رطبـة ووجودها في الكائنات يجعلها سلسلة سهلة التشكيل والتخطيط والتعديل • والهواء حار ،رطب ووجوده في الكائنات يفيدها التخلخل والتلطف • أما النار فهي حارة يابسة ووجودها في الكائنات ينضج ويلطف •

إن جميع الكائنات مكونة من هذه الأركان الأربعة ونتيجة التركيب يسمى « المزاج » والأمزجة تختلف باختلاف نسب العناصر فيها • فالمزاج المعتدل بالحقيقة هو الذي تكون فيه المقادير من الكيفيات المتضادة متساوية متقاومة ، ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها وبين الخفيف • والمزاج غير المعتدل هو الذي يكون فيه زيادة من عنصر الى عنصرين ويطلق عليه اسم العنصر الزائد • فيقال مزاج حار أو مزاج حار يابس •

غير أن المعتدل الذي يستعمله الأطباء في مباحثاتهم مشتق،لامن هذا التعادل الذي هو التوازن بالتسوية ، بل من العدل في القسمة ، وهو أن يكون قد توفر في الممتزج، بدناً كان أو عضواً ، من العناصر القسط الذي ينبغي لـه في المزاج الانساني على أعدل قسمه ونسبة

وليس هذا الاعتدال شيئاً مطلقا ينطبق على كل انسان يتمتع بصحة جيدة بل يختلف باختلاف الاقاليم والاجناس والازمنة الخ • وفي الجسم الانساني نفسـه يختلف المزاج باختلاف الاعضاء فللقلب مزاج وللدماغ مزاج وللعين مزاج الخ •

ونظرية المزاج محور العلاج أيضا إذ هي تنطبق على الأدوية ، غير أن مزاج الأدوية لا يؤخذ مطلقا بل يؤخذ بالنسبة الى البدن الانساني •

يقول ابن سينا : « إنا إذا قلنا للدواء إنه معتدل فلسنا نعني بذلك معتدل على الحقيقة ، فذلك غير ممكن ولا أيضا إنه معتدل بالاعتدال الإنساني في مزاجه وإلا لكان من جوهر الانسان بعينه ، ولكنا نعنى أنه إذا انفعل عن الحار الغريزي في بدن الانسان فكيف بكيفيته ، لم تكن تلك الكيفية خارجة عن كيفية الانسان الى طرف من طرق الخروج عن المساواة • فلا يؤثر فيه أثراً ماثـلا من الاعتدال وكأنه معتدل بالقياس الى فعله في بدن الانسان •

وكذلك اذا قلنا انه حار أو بارد فلسنا نعني أنه في جوهره بغاية الحرارة أو البرودة ، ولا أن جوهره أحر من بدن الانسان أو أبرد ••• ولكنا نعنى به أنه يحدث منه في بدن الانسان حرارة أو برودة فوق اللتين له ، ولهذا قد يكون الدواء باردا بالقياس الى بدن الانسان حارا بالقياس الى بدن العقرب وحارا بالقياس الى بدن الانسان باردا بالقياس الى بطن الحية ، بل قد يكون دواء واحد أيضا حارا بالقياس الى بدن زيد فوق كونه حارا بالقياس الى بدن عمرو • ولهذا يؤمر المعالجون بأن لا يقيموا على دواء واحد في تبديل المزاج اذا لم ينجح » (القانون طبعة بولاق جـ ١ ص ٨ — ٩) •

وقد يقول قائل : إن نظرية ابن سينا الخاصة بتكوين الجسم الإنساني وأعضائه ومعالجة أمراضه مبنية على أصول هي من وجهة العلم الحديث خاطئة كل الخطأ • وإذن ، ليس هناك أية فائدةٍ من هذا التراث الطبي القديم الذي دخل نهائياً في ذمة التاريخ •

وإني لأقرر ببساطة أني لا أميل الى موقف قاطع مثل هذا ، فالذي يُطلب الى الطبيب هو ان يشخص المرض ويعالج المريض فيشفيه •

وهذا ما كان يفعله كبار الاطباء القدامى مثل الرازي وابن سينا • فلابد إذن أن نجزم بأنه كان في علمهم وخبرتهم ما ضمن نجاح ممارستهم للطب • وإني اعتقد اننا نستطيع حتى اليوم ان نجد في بعض صفحات من القانون ما يساعدنا في معالجة بعض الامراض •

ولا أريد أن أتوسع في هذا الموضوع مكتفيا أن أحيل الى البحث القيم الذي خصصه الدكتور محمود نجم آبادي لتقويم منزلة ابن سينا الطبية[11] ، فقد تبين أن أن الشيخ الرئيس قد وصف في القانون تشريح جميع أعضاء البدن وصفا صحيحا جدا ، وأنه ذكر أقسام العظام والعضلات واحداً واحداً تماماً كما هو معروف اليوم وان معلومات الشيخ في علم الامراض جدّ واسعة وكاملة وانه اول من ذكر ألم العصب ذي الشعب الثلاث وانه ميّز بين التهاب المنصف الصدري او الحزيم (mediastinitis) والتهاب البلورا (pleurisy) • واكتشف طبيعة السل المعدية وانتشار الأوبئة بالماء والأرض • وهو يرى أن زيادة استعمال الأدوية يمكن أن تنتج أخطاراً ، وهو يؤمن بطريقة التقنين الغذائي أو الحِمية • كما أنه كان يرى أن الرياضة أحد الاركان الهامة في السلامة • وقد وضح مختلف أنواع الرياضة للانسان في مراحل العمر المتباينة كما وضح جيدا أثر الرياضة في الوضع النفساني والحياة الروحية • وهو يرى أن أفضل مياه الشرب مياه العيون والينابيع • ويختتم



الدكتور نجم آبادي بحثه قائلاً : « إذاً فنحن نرى أنه كانت لابن سينا ... قبل ألف سنة ، نظريات في معالجة بعض الامراض وآراء لا تختلف عن النظريات الطبية المصرية » . (ص ٢٤١)

وقد ذكرنا فيما سبق كيف يشير ابن سينا الى طريقتين للوصول الى معرفة قوى الأدوية وادراجها في أحد الأمزجة : طريقة التجربة وطريقة القياس ، وذكرنا الشروط السبعة التي يجب مراعاتها إذا اردنا الوصول الى معرفة موثوق بها . ويعطي ابن سينا أمثلة على هذه الشرائط ، شارحاً إياها مما يدل على أنه أجرى بنفسه هذه التجارب .

أما معرفة أمزجة الأدوية المفردة بالقياس فهي تؤخذ أولا من سرعة استحالتها الى النار والتسخين وبطء استحالتها ، ومن سرعة جمودها وبطء جمودها . ثانيا : من الروائح . ثالثاً : من الطعوم . رابعاً : من الألوان . خامساً : من أفعال وقوى

ولم يغب عن ذهن ابن سينا أن هذه العلامات غير يقينية أو بحسب تعبيره : «ان قال إنسان في هذا شيئا فانما يقوله على وجه التخمين » . غير أن الطعوم تفوق، في هذه الدلالة ، الروائح لأنها تصل الى الحس بملاقاة : « فهي أول ما يوصل من جميع أجزاء الدواء قوة » . وقد ميز ابن سينا تسعة طعوم بسيطة : التفه : وهو العادم الطعم والحلاوة والمرارة والحرافة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض والدسومة .

وزيادة عن الكيفيات الأربع المعلومة وهي البرودة والحرارة والرطوبة واليبوسة والروائح والألوان ، يوجد للادوية صفات أخرى أشهرها اللطافة ، مثل التي توجد في الزعفران والدار صيني ، والكثافة مثل كثافة القرع ، واللزوجة مثل لزوجة العسل ، والهشاشة وهي سهولة التحول إلى راب مثل الصبر الجيد ، والجمود مثل جمود الشمع ، والسيلان مثل سيلان المائعات ، واللعابية مثل لعابية بزر القطونة والخطمي ، والدهنية مثل دهنية الحبوب ، والنشف مثل نشف النورة غير المطفأة الخ .

وقد افتن ابن سينا في التدقيق في ملاحظة أفعال الأدوية فيشير مثلا الى ارتباط بعض الأفعال بالصفات فيذكر أن أفعال الحلو : الإنضاج والتليين وتكثير الغذاء ، وأفعال المرارة : الجلاء والتخشين ، وأفعال العفوصة : القبض إن ضعف والعصر إن اشتد ، وأفعال الملوحة : الجلاء والغسل والتجفيف ومنع العفونة إلخ .

١ ــ المسخن والملطف والمحلل والحاد والمخشن والمفتتح والمرخى والمنضج



والهاضم وكاسر الرياح والمقطع والجاذب والمحكك والمقرع والأكال والمحرف واللاذع والمفتت والمعفن والكاوي والمقشر .

٢ ـ والمبرد والرادع والمغلظ ... والمخدر .

٣ ـ والمرطب والمنفخ والغسال والموسخ للروح والمزلف والمملس .

٤ ـ والمجفف والعاصر والقابض والمسدد والمدمل والمنبت للحم والخاتم .

٥ ـ والقاتل والسم والمسهل والمدر والمعرق .

ثم يبحث ابن سينا في أحكام تعرض للأدوية من خارج وتغير كيانها مثل الطبخ والسحق والإحراق بالنار والغسل والاجماد في البرد والوضع في جوار أدوية أخرى والممازجة ثم يعطى نصائح في طريقة التقاط الأدوية وادخارها .

وبعد هذه الدراسة العامة للأدوية المفردة ينتقل ابن سينا الى دراستها بالتفصيل واحدا وحدا . وتسهيلا لدرسها وضع الشيخ الرئيس اثني عشر جدولا (وهو يسميها ألواحاً) لتسجيل أفعال الأدوية وخواصها في أعضاء أو أحوال خاصة ، معطيا في كل لوح عددا كبيراً من هذه الافعال . وهذه الألواح تشمل الزينة ، والأورام والبثور والجراح والقروح وآلات المفاصل وأعضاء الرأس وأعضاء العين وأعضاء النفس والصدر وأعضاء الغذاء والحميات والسموم .

وعلى سبيل المثال أذكر أن ما ورد في لوح الزينة ستون فعلا للأدوية في هذا الباب . فيقول مثلا عن الدواء الذي يصفه أنه : ينقى أو يكدر أو يزيل السفوع أو ينفع من البهق والأسود أو ينفع من البرص أو يحمر اللون أو يقلع الوشم من الثآليل أو يسمن إلخ .

وبعد هذه المقدمات الدقيقة ينتقل الى الأدوية المفردة نفسها واحداً واحداً وهو يذكرها حسب الحروف الأبجدية في ثمانية وعشرين فصلا ، وهو يكاد يذكر لكل دواء : الماهية والاختبار والطبع والخواص والأفعال حسب كل لوح من الألواح المذكورة .

القانون في الطب في الغرب

ابتدأ أثر القانون في الغرب في أواخر القرن الثاني عشر عندما ساعد في إيجاد صناعة الجراحة مع روجيه دي ساليرنو Roger of Salerno ورولان دي بارم Roland de Parme وأعضاء آخرين من مدرسة ساليرنو[١٢] .

وفي الواقع لقد أحدثت ترجمة القانون تغييراً أساسياً في الطب الغربي . ويلاحظ

كرومبي أنهذا التأثير لميكندائماً ذا نتيجةمحمودة، فينصح مثلاً ابن سينا ــ تمشيا مع رأي جالينوس في علاجة القروح ــ ألاّ تنقى بل أن تترك لكي « تتقيح » ، وكان يميل الى اعتبار الجراحة وسيلة غير راقية لصناعة الطب تترك للحلاقين والحجامين . وقد حارب هذه النظرية بقوة بعض أطباء الغرب في أواخر القرن الثالث عشر (١٣) ولكن لسوء الحظ وجد من يدافع عنها لمدة ثلاثة قرون أخرى .

في آخر هذه الحقبة من الزمن حظي القانون بعدة طبعات الى اللاتينية ، وصل عددها الى خمس عشرة في ثلاثين السنة من القرن الخامس عشر ، وعشرين في القرن السادس عشر . وقد زاد عدد الطبعات في القرن السابع عشر (١٤) .

وبالرغم مما كان عليه الطب في ذلك الزمن ، فاننا نجد في ميدانه روح التجدد والبحث نفسها التي نجدها في العلوم التطبيقية وفي العلم نفسه . ففي القرن الرابع عشر مثلاً ، كان الاطباء يشخصون تشخيصا دقيقا عددا كبيرا من الأمراض مثل الطاعون الدمّلي والرئوي ، والديفتيريا والجذام ، والكلب ، ومرض السكر ، والنقرس ، والسرطان والصرع (١٥) وقد اقترحوا نظرية العدوى بواسطة الآثار التي يتركها المريض وأدخلوا نظام الحجر الصحي .

ولابن سينا ملاحظات قيمة في هذا الصدد فهو يقول :

ومن الأمراض أمراض معدية مثل الجذام ، والجرب ، والجدري ، والحمى الوبائية ، والقروح العفنة ، خصوصا اذا ضاقت المساكن . وكذلك اذا كان المجاور في أسفل الريح . ومثل الرمد وخصوصا الى متأمله بعينه . ومثل القرس حتى اذا تخيل الحامض يفعله ، ومثل السل ، ومثل البرص .

ومن الأمراض أمراض تتوارث في النسل مثل القرع الطبيعي ، والبرص ، والنقرس ، والسل ، والجذام .

ومن الامراض جنسية تختص بقبيلة أو بسكان ناحية أو يكثر فيهم .

(القانون ، طبعة روما ، ص ٣٩)

ونشروا استعمال الادوية المعدنية مثل الزئبق ، والأفيون وأدوية مخدرة خفيفة أخرى . وتمكنوا من إجراء عمليات صعبة مثل عملية الفتق والسد ، وسدّوا الأضراس بأوراق من الذهب ، وزوّدوا ذوي النظر القصير بالنظارات (١٦) .

ومما لاشك فيه أن هذه الروح التجريبية التي انجزت هذه الاعمال هي في الاكثر ثمرة للتعليم السينوي الطبي .

وقد اختار الاستاذ كرومبي مثلين نرى فيهما هذا الاثر بشكل لا يقبل الشك :
الاول النظرية الخاصة بالحركة الدموية الصغرى ، والثاني في نظرية الابصار •

الحركة الدموية الصغرى (١٧)

أما الحركة الدموية ، فقد كان ابن سينا قد قبل نظرية جالينوس القائلة : إنّ الدم « والارواح » ترتفع وتسيل بين نصفي القلب والشرايين والاوردة ، وان هناك صلة بين نظام الاوردة ونظام الشرايين بواسطة نوافذ كان يفرض أنها تمـرّ عبر الحاجز الناشب في البطين (intraventricular septum) •

وفي القرن الثالث عشر ، نقد علاء الدين ابن النفيس ، الطبيب المصري ، في شرحه للقانون ، نظرية ابن سينا • فقد قرر أن هذه المسام أو النوافذ لا وجود لها ، وأن الدم يمر من الجانب الايمن الى الجانب الايسر من القلب بطريق الرئتين • وقد بنى ابن النفيس نظريته ــ وهو أول من قال بنظرية الحركة الدموية الصغرى أي بواسطة الرئتين ــ على أساس منطقي محض ، قائلاً مثلا : إن كانت هذه النـوافذ موجودة ، فالدم في الجانب الايسر من القلب لا يستطيع أن يبقى نقيا •

وقد خصص الدكتور بول غليونجي ، القاهري ، بحثا مطولا لابن النفيس ونحن ننقل هنا ما وصل اليه فيما يتعلق بنظرية ابن سينا •• يقول الدكتور غليونجي: « ولعلنا نستطيع الآن أن نتصور الدورة الدموية كما كان يتصورها ابن النفيس مستندين في ذلك الى ما سبق أن استشهدنا به من فقرات في شرح تشريح القانون »

« فقد كان يرى ان الدم يأتي غليظا من الكبد الى التجويف الايمن حيث يلطف، ثم يمر في الوريد الشرياني (الشريان الرئوي) ، وهو وعاء غير نابض يتحرك بحركة الرئة حركة معتدلة هي سبب غلظ جداره ، ثم يصل الى الرئة حيث ينقسم الى قسمين قسم رقيق يصفى من مسام الشريان الرئوي ، وقسم غليظ يتبقى في الرئة لتغذيتها • أما القسم الرقيق فانه يختلط بالهواء القادم الى الرئة بطريق القصبة الهوائية ويدخل الشريان الوريدي (الوريد الرئوي)عبر جداره النحيف ، وعلة هذه النحافة أولا ضرورتها لتسمح بمرور الدم الرقيق ، ثم كثرة حركتها اذ انها كانت ــ في زعمه ــ نابضة تلقائيا بالاضافة الى أنها متحركة تبعا لحركة الرئة ، ثم يصل الدم الرقيـق المخلوط بالهواء الى التجويف الايسر حيث تتكون الـروح التي تخرج منه الى الاوردة فالشرايين فالانسجة ، أما غذاء القلب فيكون عن طريق أوعية خاصة تمرّ في صميم عضلة القلب » (ابن النفيس ، ص ١٢٨ ــ ١٢٩)

ويبدو ، فيما يقوله الاستاذ كرومبي (١٨) ، أن نظرية الحركة الدموية الرئوية



قد أغفلت حتى القرن السادس عشر . لم ينشر شرح ابن النفيس للقانون في الغرب ـ بترجمته اللاتينية ـ إلا سنة ١٥٤٧ م في البندقية ، ولكن القسم الخاص بالحركة الرئوية لم ينشر . وبعد بضع سنين نشـر هذه النظريـة الاسباني ميجيل سيرفيتو Miguel serveto (١٥٥٣) وتلميذ لفيزاليوس Vesalius ، ريالدو كولومبو Realdo Colombo الطبيب البدواني (١٥٥٩) وفي رأي الأستاذ كرومبي ليس ثمة برهان قاطع يدلّ على أن هذين الطبيبين قداطلعا على نص ابن النفيس . على كل حال فان ابن النفيس ، في شرحه للقانون ، كان أول من قال بالحركة الدموية التي عممها هارفي Harvey فيما بعد ، واضعا بعمله هذا أساس علم وظائف الاعضاء الحديث .

- نظرية الابصار (١٩)

والموضوع الفيسيولوجي الثاني الذي كان لابن سينا الفضل في لفت النظر اليه هو ماهية الإبصار . لقد أثار بعض علماء اليونان مشكلة الابصار فتساءلوا : هل هو ناتج من أشعة تخرج من العين وتقابل الشيء المرئي أو يحدثه نورٌ يدخل في العين بعد مروره على المرئي .

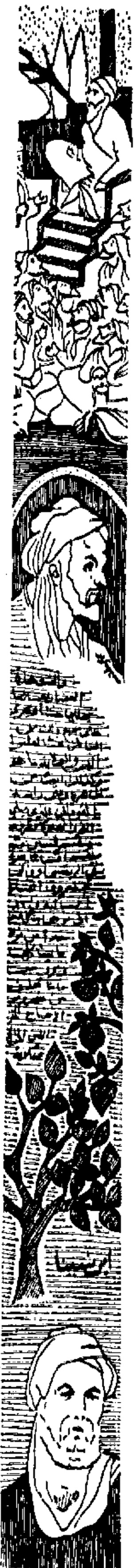
ويرفض ابن سينا في كتابه عن النفس النظرية الاولى ويؤكد أن الاشيـاء تـرى بواسطة نورٍ يدخل في العين ولكن يضيف أن هناك نوعا من العملية النفسانية تخرج من العين .

وقـد اعتمـد روبـير جروستيت Robert Grosseteste وروجـير باكون Roger Bacon هذه النظرية وَميّز بين الإحساسات الشخصية التي تصـل بواسطة البصر والعملية الطبيعية التي فعلت هذه الاحساسات . وقد تصوروا هذه الأخيرة كتعاقب من الأمواج أو النبضات تمرُّ عبر وسطٍ شفاف ، وهي نظرية تجد إرهاصا عنها في كتاب النفس لابن سينا .

وقد سبب هذا ، كما يقول كرومبي ، تميزا اساسيا في نظريات الطبيعة في القرن السابع عشر أي التمييز بين الصفات الاولى والصفات الثابتة والنظرية الموجية للنور .

وبجانب هذا ، استقى روجير باكون من وصف ابن سينا في «القانون» للعين نظريته الخاصة بتكوين الصورة من وراء العدسة . ومن بين الأشياء التي أخذهـا روجير باكون من ابن سينا ان العدسة ليست كروية بل مسطحة .

وبحث روجير بيكون في هذا الموضوع كان الأول في نوعه في الغرب وقد أدّى مباشرة الى نظريات سديدة خاصة بالنظر في القرن السابع عشر .



أشار الاستاذ كرومبي الى أهمية ما جاء به ابن سينا في موضوع ميكانيكي أطلق عليه فيما بعد كلمة الـ impetus. فالشيخ الرئيس كان ، كما قلنا ، أرسطيا صميما فيما يخص العلوم ومن بين المبادىء الارسطية الانسانية مبدأ خاص بالحركة وهي محور الفلسفة الطبيعية • ومؤدى هذا المبدأ أنه لا بد لكل جسم يتحرك أن يكون له مُحرك فما دام المتحرك مستمرا في حركته لابد أن يواصل المحرّك فعله •

ولكن هناك صعوبة في تطبيق هذا المبدأ على حركة القذائف • فحين يرمي رامٍ حجرة ، ويكفُّ هو عن تحريكها ، ما هي القوة التي تبقي فيها الحركة ؟

ولقد خصص العالم الشهير دوهيم (Duhem) [٢٠] في مجموعة كتبه الخاصة بتاريخ الفلك دراسة مطولة في هذا الموضوع وتتبع التفاسير المختلفة التي قدمها الفلاسفة اليونانيون والعرب لحل هذه المشكلة • كما أن الاستاذ بينس pinés [٢١] خصص عدة مقالات لتوضيح النظرية عند الفلاسفة العرب وبخاصة أبو البركات البغدادي • فلخص الاستاذ كرومبي هذه البحوث في مقالته عن ابن سينا العالم ونحن بدورنا نثبت هنا نتائج بحثه •

يقول أرسطو : إن الذي يبقي الحركة في القذيفة هو الهواء • بيد أن شارحا من القرون الوسطى ، هو يوحنا النحوي Jean Philopon اعترض على هذا الرأي قائلاً : إن الهواء يتصدى للحركة ، وإن الجسم المتحرك يحتفظ بحركته بفعل صفةٍ أو قوة تحركية منطبعة بالقاذفة نفسها •

وكان ابن سينا أول فيلسوف عربي أخذ برأي يحيى النحوي فعرّف هذه القوة بأنها ميل قصري يدفع به الجسم ما يمنعه من أن يتحرك في أية جهة • فشبه هذه الصفة بالحرارة التي تعطيها النار للماء • فقد نقح نظرية ابن سينا في نقطتين مهمتين جعلتها تقترب من النظرية الحديثة الخاصة بقوة القصور الذاتي • فقد كان يحيى النحوي يقول : إن الميل القصري يأخذ بالتلاشي في الفراغ ، وان القذيفة تصل تدريجيا الى السكون • أما ابن سينا فقد كان يرى خلاف ذلك فيقول انه إذا لم يكن هناك أي مانع فهذه القوة ، والحركة القصرية التي تسببها ــ تدوم الى اللانهاية •

ثانيا حاول أن يعبر عن هذه القوة المحركة بواسطة الكمّ قائلاً : إن الاجسام، عندما تحركها قوّة محددة تسير بسرعة تتناسب عكسيا مع ثقلها ، وإن الاجسام التي

تتحرك بسرعة محددة تقطع (ضد مقاومة الهواء) مسافاتٍ متناسبة مباشرة مع اثقالها .

وقد اجتاز شوطا آخر نحو النظرية الحديثة لقوة القصور الذاتي أحد تلاميذ ابن سينا في القرن الثاني عشر اسمه أبو البركات البغدادي ، صاحب كتاب المعتبر ، فقد حاول أن يفسر تعاجل الأجسام الساقطة بتراكمٍ لكميات متتالية من زيادات في القوة مع زيادات متتالية في السرعة . ومعنى هذا بدلاً من نظرية أرسطو الخاصة بالحركة ، أن ينص هذا المبدأ على أن القوة المستديمة لا تسبب سرعة . فحسب بل تعجل (accéleration) أيضا .

ومن الغريب أن الترجمات اللاتينية لكتاب الطبيعيات لابن سينا sufficientia Physicorum لم تتضمن القسم الخاص بمناقشة نظرية القذائف [٣٢]

ومع ذلك فان النظرية نفسها قدمت في الغرب في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر فاستعمل بطرس أوليفي Petrus Olivi (حوالي ١٢٤٨ ـ ١٢٩٨) وهو أول مؤلف لاتيني عالج هذا الموضوع ، التعبير الآتي inclinatio. violenta وهو المقابل الحرفي للميل القصري .

أما العالم الطبيعي يوحنا بوريدان Jean Buridan في القرن الرابع عشر فقد استعمل التعبير impctus impressus وقد حده بأنه يساوي الثقل مضروبا بالسرعة ، وهذا يقابل ما يسميه المعاصرون بـ momentren . وقد ادخل جليليو هذا التعبير في علم الميكانيكا في القرن السابع عشر واستعمل كلمة impeto مرادفاً لكلمة momento

والتغيير الاساسي الذي احدثه جليليو هو أنه لم يجعل الـ impeto علة فاعلة للحركة بل انه مجرد وسيلة للوصف الرياضي للحركة ولقياسها [٣٣] .

□ □ □

وختاما لهذا البحث المتواضع ، يمكننا أن نلخص النتائج التي وصلنا اليها على الوجه الآتي :

أولاً : إن مكانة ابن سينا الفلسفية ، وهو الفيلسوف العقلاني الروحي ، قد فاقت مكانته العلمية . ونظرته الميتافيزيقية العميقة وايمانه الراسخ بالله وبروحانية النفس الانسانية وحقوقها قد صبغا دراساته العلمية بطابع انساني بل بمسحة دينية . فكان دقيقا في ملاحظاته العلمية واستقراءاته ، إلا أنه في الوقت نفسه ، لم يغفل غاية الانسان القصوى ونظام الكون ، وعودة المخلوقات الى منبعها الأصلي . فاستطاع أن يوفق بين نزعته الافلاطونية المحدثة ونزعته الدينية .

ثانيا ــ المساهمة العلمية الكبرى لابن سينا في التاريخ الفكري هي المنهج الذي استعمله في أبحاثه . وهو مبني على المشاهدة الشخصية والتجربة والاستقراء . وقد كان قانونه ودراساته العلمية الأخرى حلقة في غاية الاهمية في سلسلة مراحل النمو العلمي وتطوره . فقد مدّت حركة الترجمة في القرن التاسع في بغداد ، مفكري العالم الاسلامي بتراثٍ فلسفي وعلمي غني كل الغنى . وكان فضل ابن سينا ذي العقل المُصنّف المنظم أن يجمع هذا التراث على شكل دائرة معارف شاملة ، بعد أن أضاف اليه نتائج بحوث من سبقه من علماء العرب وما توصل اليه هو شخصياً باجتهاده العلمي الدائب .

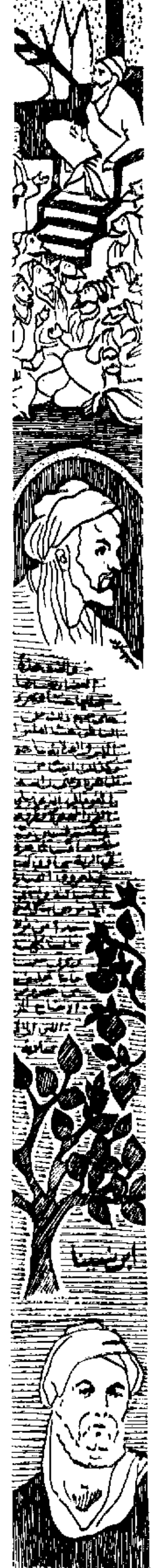
ثالثا ــ يمكننا أن نميز في الانتاج العلمي السينوي وجهين :

الوجه الخاص بفلسفة العلوم أعني ارتباط العلوم بعضها ببعض وصلتها بالعلم الاعلى أي الحكمة وهي في قمة المعرفة والفلسفة . ونظريته الخاصة بترتيب العلوم وما يعطيه العلم العالي الى العلم المرتب تحته من مبدإٍ وموضوعٍ ، قد انتشرت في القرون الوسطى تحت اسم subalternatio وأصبحت كلاسيكية وقد أقرها اللاهوتيون المسيحيون فطبقوها في تحديد صلة العلم اللاهوتي بالعلم الفلسفي وصلته بعلم القديسين في مشاهدة الله في الآخرة Visio beatifica . كما أن فلاسفة معاصرين مثل جاك ماريتان Jacques Maritain قد تبنوا هذه النظرية ، بعد توسيعها وتنقيحها وحاولوا أن يكونوا فلسفة علوم تتلائم مع العلوم الحديثة والمعاصرة .

والقسم الثاني في انتاج ابن سينا العلمي هو ما نستطيع أن نسميه بالعلم الوصفي أو الموضوعي . ومن هذه الناحية يمكننا أن نستخلص مما جاء في كتاب القانون أوصافاً مفيدة في وقتنا الحاضر .

وأخيراً يجب الا يكون موقفنا من ابن سينا العالم مجرّد موقف إعجاب وفخر، بل لا بد من أن تتبنى روحه العلميةوشغفه بالبحث والدأب على العمل بحيث نستطيع أن نثبت قدرتنا على العلم والابتكار لا بتقديم مؤلفات ابن سينا والتشدّق بعبقريته بل بمساهمتنا الفعلية في جميع ميادين العلوم الحديثة .

الاب د. جورج شحاته قنواتي
القاهـرة



المصـادر والمراجـع

(١ المعادن والآثار العلوية ، نشرة الاستاذين عبد الحليم منتصر وسعيد زايد في مجموعة الشفاء ــ القاهرة ــ ١٩٦٥ م . وقد سبق نشر هذا النص .
E. J. Holmyard et D. C. Mandeville , Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum.

وهو يحوي النص العربي والترجمة اللاتينية وترجمة انجليزية مصحوبة بهوامش نقدية ، Paris , Geuthner, 1927

(٢) انظر مقالنا :

Avicenne et l'alchimie Accademia Nazionale dei Lincei. Conveyno internazionale 9 —15 Aprile 1969 , Roma 1971, pp. 285 — 341 .

(٣) ترجمنا هذه الرسالة الى الفرنسية ونشرناها في مجلة معهدنا MIDEO الجزء الثالث عشر .

(٤) نشر هذا المقال في اعمال مؤتمر ابن سينا الذي عقد في بغداد والنص المذكور ص ٤٥٩

(٥) انظر مقالنا عن ابن سينا والكيمياء ص ٢٩٢

(٦) لقد استفدنا كثيرا ، في بعض اقسام بحثنا الحاضر ، من مقال قيم للاستاذ كرومبي A. C. Crombie وهو من اعلام مؤرخي تاريخ العلوم . وهذا المقال عنوانه : Avicenna's Influence on the Mediaeval scientific tradition.

وظهر في كتاب عنوانه :

Avicenna : Scientist and Philosopher .

A Millenary Symposium , edited by G. M. Wickens , London, 1952.

ويشير هذا المقال الى عديد من المصادر كلها افرنجية (أو بعضها مترجم من العربي) سأشير الى هذا المقال باختصار بكلمة كرومبي الهامش رقم (٦) انظر « كرومبي » ص ١٠١ .

(٧) كرومبي ، ص ١٠٢

(٨) Roger Bacon , Opus Majus , 11, 13, J. H. Bridges, Oxford, 1897, I ; English translation by R. B. Burke, Philadelphic, 1928,I, 63.

الترجمة الانجليزية لهذا النص موجودة في مقالة كرومبي ص ٨٤

(٩) كرومبي ، ص ٨٥ ــ ٨٦

(١٠) AVICENNE, Poème de la médecine — Urjuzafit-tibb — Cantica Avicennae :

النص العربي والترجمة الفرنسية ، والترجمة اللاتينية . حقق النصوص وقدم لها وعلق عليها هنري جاهيية « Henri JAHIER »وعبد القادر نور الدين من جامعة الجزائر ــ باريس ١٩٥٦ .

(١١) دائرة المعارف العربية تحت اشراف فؤاد افرام البستاني ـ انظر ايضا مقالات الدكتور سليم بن عمار وبخاصة العدد الخاص من المجلة الطبية التونسية المكرسة لابن سينا (يوليو ــ اغسطس ١٩٨٠ ، سفر ٥٨ ، عدد ٤)



D. Campbell, Arabian Medecine and its Influence on the Middle Ages, 1926 t. 1, pp. 124 et sq. ; C. Singer, the Evolution of anatomy, London, 1925, p. 68

(١٣) انظر سارتون ، ج ٣ ، ص ٨٦٥ — ٨٧٣ وكرومبي ، ص ٩٣ وهامش ٣٣

(١٤)

M.Meyerhof, Science and Medecine in Legacy of Islam, oxford, 1931, pp. 329 — 30; Sarton, Introduction, I, 711

(١٥)

Sarton, Intruduction, t. 3, p271 et sq 881 et sq, — 1651 — 1683, 1691 1703

(١٦) انظر كرومبي ص ٩٣

(١٧) انظر : كرومبي ، ص ٩٤ — ٩٥ ، ورسالة الدكتور عبد الكريم شحادة :

A. K. Chehade , Ibn an — Nafis et la découverte de la circulation Pulmonaire, institut français de Damas (1955).

— دكتور بول غليونجي ، ابن النفيس ، القاهرة ، سلسلة أعلام العرب رقم ٥٧ ، (بلا تاريخ)

(١٨) كرومبي ، ص ٩٤ — ٩٥

(١٩) كرومبي ، ص ٩٥

(٢٠) Duhem, Le système du monde
الجزء الاول ص

(٢١)

S. Pines , Les précurseurs musulmans de la théorie de L'impétus, Archeion , xxI (1938) .

ومقالتان أخريان جمعتا في كتيب موضوعهما فلسفة أوحد الزمان البغدادي .

(٢٢) كرومبي ، ص ١٠٠

(٢٣) كرومبي ، ص ١٠١



علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا

□ الدكتور غانم هنا - من هيئة التدريس بجامعة دمشق

لن اذكر في البدء تحديدا للعقل ، ولو كان في موضع الرسم ، وحجتي في ذلك امران : اولهما ان التحديد هنا قد لايتعدى ضبط المصطلحات الدالة على ماهية الشيء ـ ولا ماهية للعقل كما هو معروف ـ ثم ان كون استعراض الأماكن التي تكلم فيها ابن سينا على العقل بغية حد مفهوم خاص به يضيق به المقام هنا ولايخدم البحث بغيرحفظه اياه من الخطأ • فيكون الاعراض عن التحديد اذن ، حتى لو جاء مخالفا لقواعد المنهج ، تعبيرا عن ارادة تتعهد الخروج على الامان الناجم عنه • ذلك أن الإعراض في هذا المجال ، ولربما بدا هنا سبب ثالث للإعراض عن التحديد ـ من شأنه ان يوجه العناية نحو العلاقات القائمة بين الالفاظ ، وليس نحو الالفاظ قبل كل شيء ـ علنا نستشف اطلاعا مغايراً لما هو متأت عن ضبط الالفاظ واثباتها في سياق موجه •

أما نقطة الاقتراب من بحث ما نحن في صدده فلا تتطلب بالقسر حصر المنطلق أو الموقف الفلسفي العام الـذي هو جزء منه أو ملتزم به ، لأن لعلاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا بعداً ينجم عن عدم اللجوء الى التحديد اولاً وعن الاعراض عن الالتزام بمجموعة بنى فكرية ، تكون منهجاً أحياناً أو أيديولوجية احياناً اخرى ثانيا • وهنا نلتزم بقناعة من ان جوهر المهمة التي للبحث العلمي هي رؤية المغايرات والتناقضات والتكاملات وربط كل منهـا ما مضى ـ وقد مضى بمعطياته التاريخية والاجتماعية والمادية المحددة ـ بما هو قائم ، أي بالتاريخية الحاضرة ، ثم ربط كليهما بما سيكون أي بالكلية المتكاملة في التاريخ • فلسنا نلجأ

إلى ما مضى لنبحث فيه عن حلول لما هو قائم ، أو لنثبت ابداعاً كان أجدادنا سباقين إليه ، بل نتوخى الرؤية العلمية الواضحة في كيفية كون ماسبق جزءاً لاينزع عن الكلية التاريخية التي هي حضارتنا • وبمقدار مايشكل الماضي والحاضر والمستقبل وحدة تتفاعل فيها جميع معطيات حضارة او امة تكوّن عملية الربط بين اجزاء هذه الوحدة الالتزام الاساسي للبحث العلمي •

من هنا يبدأ كلامنا في القسم الاول ولو بشيء من التبسيط : محاولات ربط بين الفلسفة الحديثة ومفهوم العقل عند ابن سينا قام بها اعلام أكفياء • اما في القسم الثاني فنحاول ايضاح نوعية علاقة جديدة مع ماطوره ابن سينا في مفهوم العقل حين جعل الوعي أساسا للعقل •

القسم الاول

ذكر بحاثة عديدون نصوصا في مؤلفات ابن سينا رأوا فيها اشارات واضحة الى مشاكل فلسفية حديثة لا بل وجد فيها بعضهم حلولا لم تذكرها كتب تاريخ الفلسفة •

وكان اول من ربط مفهوم العقل في الفلسفة الحديثة وفلسفة ابن سينا العالم الايطالي G. Furlani وذلك في مقال نشره عام ١٩٢٧ م في مجلة Islamica بعنوان :

« ابن سينا ومقولة ديكارت (أنا أفكر اذاً أنا موجود) »[١] وقد اعتمد فورلاني في تأكيده على نص لابن سينا اشتهر باسم « الرجل الطائر » الوارد في كتاب الشفاء ، قسم الطبيعيات ، الفن السادس [٢] فحسم بأن بين ابن سينا وديكارت قربا حميما جداً وذلك في فهم الكوجيتو • وهذا هو النص المعتمد عليه : « ••• يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوي في هواء او خلاء هويا لايصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج الى ان يحس ، وفرق بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته ولايشك في اثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من اعضائه ولا باطنا من احشائه ولا قلباً ولا دفاعا ولا شيئا من الاشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ، ولو انه امكنه في تلك الحالة أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطا في ذاته • وأنت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت والمقرب غير الذي لم يقرب • فاذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه واعضائه التي لم تثبت • فاذن



المثبت له سبيل الى ان يثبته على وجود النفس شيئا غير الجسم بل غير جسم وانه عارف به مستشعر له وان كان ذاهلا عنه يحتاج الى ان يقرع عصاه »[٣] • من هنا قال فورلاني « ان العلاقة الفكرية بين تعاليم الاثنين وثيقة جداً » [٤] •

وليس فورلاني متفردا بالقول بهذه القربى • فهذا محقق نص كتاب النفس من الشفاء ، يان باكوش ، يعقب في ملاحظة على ترجمته الفرنسية للنص المذكور بقوله : « ان هذا هو قول ديكارت المشهور ، أنا أفكر اذا أنا موجود » ويتابع « فان الصورة التي يقدمها ابن سينا تبرهن على ان نفس انسان كاملة ولكن محجوبة هي التي تظهر له دون وساطة الجسد انه موجود وانه يفكر » [٥] • ومع ان الباحثين لايذهبان حتى التأكيد بأن ديكارت قد اطلع على نصوص ابن سينا مباشرة أو بطريقة غير مباشرة ، إلا أنّ فورلاني يميل إلى مثل هذا التخمين حين يشير الى سعة اطلاع ديكارت على النصوص اللاتينية التي كتبت في العصور الوسطى وقد كان كتاب ابن سينا قد ترجم الى اللاتينية •

هناك محاولة ثانية ، وهي تحمل اسماً لامعاً في عالم الفكر المعاصر ، تقوم بربط مفهوم العقل السينوي ومن خلاله فلسفته كلها بتيارات حديثة • فقد جعل ارنست بلوخ Ernst Bloch الفيلسوف العربي من أنصار مادعاه « الأرسطو طالية اليسارية »[٦] تيمنا بالهيغلية اليسارية • فابن سينا عند حد قول بلوخ يشكل حلقة في التطور التاريخي الذي وصل بالفلسفة الأرسطو طالية إلى جوردانو برونو وليس إلى البرتوس اوتوما الاكويني [٧] • فابن سينا عند حد هذا القول ، هو حجر زاوية هنا ، لانه « ينطلق بهذا الاتجاه من مفهوم المادة والصورة الارسطي معرضا عن القدرة الالهية ذاتها لصالح المقدرة الفعالة التي للمادة • وهذا هو طريق اليسار الارسطوطالي بعينه الذي يشكل ابن سينا قطبا فيه ونقطة تحول في حقبة مابعد الفلسفة اليونانية »[٨] وتكمن (يسارية) ابن سينا ، اذا ماجاز لنا اختصار قول بلوخ في ان الفيلسوف العربي قد جعل القوة الفاعلة الجامعة مابين المادة والصورة ، أي القوة واهبة الصور لاتتجه باتجاه الألوهة، بل باتجاه الطبيعة والإنسان. فكل ماكان ينسب في الفهم (اليميني) لله حول هذه القدرة اصبح لدى ابن سينا للمادة • ذاك ان العقل واهب الصور، العقل الفعال هو من خصوصيات الإنسانية وليس روحاً يرفرف فوقها.

اما الاقتراب من المفهوم السينوي للعقل الاكثر شيوعا فهو ذلك الذي يقدمه الاستشراق واتباعه • وصلب مايعتمد عليه هو مايقول به منهجا ويسميه الموضوعية العلمية غير المنحازة كونها تأخذ النصوص المثبتة على ماهي عليه وتقيم الروابط التاريخية السابقة أو المعايشة لها • وبما أن مجرى التاريخ هو الذي به يحدد

السابق واللاحق ، نرى ان الاستشراق يحدد فلسفة ابن سينا • والفلسفة العربية ككل ، من خلال هذه الروابط ، وكثر من قال بأن الفلسفة العربية هي ملحق ، وان جدنا بالقول ،مكمل للفلسفة اليونانية • هذا اذا ماعرضنا عن موقف القائلين فيها انها فلسفة يونانية بلباس عربي ، أو إنها صوفية مطبنة بكلام فلسفي الخ ••

وبالرغم مما بين المستشرقين من اختلاف في التفاصيل والاتجاهات يمكننا القول إنهم يتخذون جميعاً من العلم موقفاً وكأن العلم قائم بحد ذاته ومن أجل ذاته يحق لكل من ملك القدرة الآلية ان يقول فيه مقرا او نافياً مجيزاً او مبطلاً • ان اوروبا والاستشراق وليدها ـ مع الاعتراف الصريح بما للاستشراق من فضل في دراسة التراث العربي ـ مافتئت تحاول جعل العلم في خدمة مؤسسة اجتماعية ما ، كنيسة كانت ام نظاما اجتماعيا ام سلطة في حكم • وقد اتبع الاستشراق ، غالب الأحيان هذا الطريق ففهم الفلسفة العربية مثلا ان لم تكن كخادمة للفكر الديني او الصوفي او السياسي السائد ، فهمها كنتيجة لتيارات سابقة • وليس بخفي من ناحية أخرى ، أن الموقف الذي اتخذه الاستشراق وأتباعه من بني المشرق من العلم قد بني في أساسه على علاقة تثبت العلم بمثابة وظيفة للعلوم اليونانية أو الحضارات الاوروبية • وهنا يخفى عن الذهن ان علاقة معظم الحضارات الاوروبية بالحضارة اليونانية هي علاقة بنوة كما هو معروف • لكنه ليس من الصحيح بشيء ربط الحضارة العربية بهذه العلاقة وتبني ماينتج عنها لالباسه العلوم العربية والفلسفة قبل غيرها منها •

وانني ارفع الصوت عاليا وهذا مع كثيرين من المناهضين لسيادة فهم الاستشراق على فهمنا لحضارتنا • وارفع الصوت بالشك في موضوعية مايدعيه الاستشراق من تبعية للفلسفة العربية للمفاهيم اليونانية أفلوطينية محدثة كانت أم أرسطو طالية أم أفلاطونية • وانني أدّعي ان فهم العقل لدى الفيلسوف ابن سينا ليس بحاجة الى ان يمرّ في غربال الامانة او عدم الامانة للفلسفة اليونانية ا والتأثر بها كي يفقه حقاً •

لدينا في النهاية تيارات معاصرة تتبنّى في اقترابها من الفلسفة العربية المنهج الماركسي والمادية التاريخية فيه على الاخص • وابرز ممثلي هذا الاتجاه هم الدكتور حسين مروه في كتابه « النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية » (٩) والزميل الدكتور طيب تيزيني في مؤلفه « من التراث الى الثورة » (١٠) •

لاشك ان المنهجية والايديولوجية المتبعة هنا قد القت الاضواء على معطيات أساسية كانت التبعية الفكرية قد أخفتها عن أعين كثير من الشراح والبحاثة • لكن



هذا التيار قد اعتمد في كلامه عن الفلسفة ، ومـع الاسـف كما ارى ، اعتمد على تبديل التسميات من حيث لم يرد ذاك حين راح يبرر فهمه الجديد لمعطيات عـدة بالعودة الى ماجاء ضمن الكلية المنهجية الخاضعة لالتزام عقائدي مسبق • ثم قـد نصّب هذا التيار سلطات في المقولة العلمية تلجأ الى شرعية فهمها لتبرر ماتدعيه • فالقول مثلا إنّ فلسفة ابن سينا هي فلسفة مثالية أو واقعية أو مادية ليس ، كما يبدو لي ، قولا يقرب فهم ابن سينا الى القارىء او يعدل في معالجة هذه الفلسفة ، بل انه ينزع التصورات عن فكر المدّعي الفهم ليطبعها على المواضيع المدروسة، وكأن القائل لايرغب في ان يفهم احدا سوى نفسه • وسوف نرى في القسم الثاني من هذا البحث نموذجا عن التفكير الآلي الذي يريد اظهار الموضوع الذي يدرسه باللباس الـذي يروق لـه •

القسم الثاني

نقرأ في رسالة الشيخ الرئيس « في معرفة النفس الناطقة واحوالها » [11] مايلي المراد بالنفس مايشير اليه كل احد بقوله « أنا » • [12] فالمقولة الاساسية حول النفس هي « الأنا » • ومهما جهد الفكر في التفسير لارجاع هـذا المفهوم السينوي الى معطيات ارسطو طالية او افلاطونية محدثة يبقى ان « الأنا » عند ابن سينا ليست إشارة إلى جزء مكون للإنسان بل إنما هي هويته (أنّيته)، أي مايجعله إنساناً• والأنا مغايرة « لجملة اجزاء البدن » [13] لا لسبب الا لكونها ناطقة أي مدركة بالعقل [14] والادراك بالعقل هنا يعني انها تعقل ذاتها ثم انها تعقل انها تعقل [15] •

نقف قليلا أمام هذه المعاني : حينما وضع ابن سينا رسماً للنفس وجـد كما رأينا ان « المراد بالنفس مايشير اليه كل احد بقوله (أنا) » • [16] وفي هذا القول خروج صريح على التعليم الارسطوطالي المعروف في النفس • ولكن ايجوز لنا فهم هذا التأكيد كإثبات للأنا المكونة للانسان ؟ من المتفق عليه أنه لم يكن ليخطر ببال ارسطو الشك في وجود الفكر لدى من يفكر • وقد بدأ الشك في هـذا الموضوع حين طرحت ثنائية الفكر والوجود ، أي في الفلسفة الحديثة فطلب من العقل رفع هذه الثنائية من اجل الوصول الى وحدة وجودية • وحاول حل معضلتها من لم يعديهم امر وحدة العقل او العقل الكلي او العقل الفعال ، أي منذ ان رأى في الفكر ذاتيـة شخصية ، أساس هويتها حريـة الجمع بين الفكر والوجود عينها ، فنتج عن هذا التحدي في الفلسفة الحديثة ماسمي نظرة للحلول المقدمة مثاليا او واقعيا او ماديا •

ودار السؤال الحقيقي لدى اقطاب الفكر الحديث ، كديكارت وكانت وفخته

وهيغل ليس حول ثبت اولويات بين الفكر والوجود ، كما توهم بعضهم • بل على
ومنذ اللحظة الاولى مع ديكارت : كيف أعلم انَّ ••• أي من اين يتأتى لي حـق التأكيد في القول بأن مااقول حـق • من هنا بدأ ديكارت طريقه نحو ربط الفكر والوجود وتبعه في ذلك معظم فلاسفة الحقبة الحديثة • ليس بقول ان الفكر ينتج الوجود او العكـس ، بل ــ وهذا فقط ــ ان في التأكيـد اعتدادا يجب ان تبرَّر حقيقته ليصبح علماً • ومع ديكارت وجدت الفلسفة الحديثة ان العلم هو قبل كل شيء علم العالم بوجوده عالما ، الامر الذي لا يمكن نفيه لأن النفي هو بدوره علـم أيضا • ومن هنا أيضا ترى الفلسفة الحديثة الوحدة بين العلم والوجود تلك الوحدة البديهية التي هي كيان الأنا ، فلسـت أعلم عن نفسي بطريـق الحواس او التخيل بتأكيد وانما ماأعلمه بالتأكيد هو اني اعلم انني أعلم •• وبالتالي ان كل مااعلمه آت عن هذا الوعي الذي هو علم •

اما علم العلم ، او التعقل وبذا نعود الى ابن سينا ، فليس اصل الوجود بمعنى انه ابدعه او اوجده ولكنه حقيقـة اي موجود في وعي أنـه علـم أي في وعـي وجوده علماً •

هل يجوز لنا القول منطلقين مما بين ايدينا من نصوص للشيخ الرئيس : إنه قال بمنطلق العلم الفلسفي الحديث السابق ذكره ــ أي أنَّ كل علم لايكون علماً إلا حين يعلم انه علم ، او بكلام آخر ، ان الوعي ، ووعي الوعي في العملية العقلية هو المنطلق البديهي الأول الذي أرادت الفلسفةالديكارتية إيضاحه،حين أوضحت العلاقة بين الفكر والوجود ؟

ام كيف نفهم نصوصه اذا لم نقل فيها كما قال غيرنا بانها مجرد برهان عـن وجود النفس او روحانيتها او خلودها مع العلم بأنه ليس هناك مايرغمنا على الوقوف عند هذا التأويل •

فلماذا يكون على سبيل المثال ، اصرار ابن سينا على التأكيد بان كل عقـل ليس عقلاً مالم يعقل نفسه ويعقل أنه يعقل تأكيداً على عدم حاجة النفس إلى آلـة في تعقلها ذاتها فحسب ؟ ثم اين نذهب اذا ماوقفنا عند هذا الحد في فهم تصور ابن سينا من ان التعقل يوجد النفس ؟

لنر قبل كلَّ ماهي طبيعة التعقل هذا وهي في استعمالها السينوي مرادفة للقول « عقَل العقل لذاته انه يعقل » وهو سبب وجوده عاقلاً • حينما يحاول ابن سينا شرح كيفية وجود العقول المفارقة وطريقة انبثاق أحدها عن الآخر يلجأ إلى تداخل



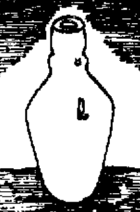
الفكر والوجود في عملية التعقل منتهيا الى ان التعقل هو سبب وجود العقل • ومع ان النصوص تتكلم على العقول المفارقة ، الا انني لست ارى مايمنعنا من التوقف قليلاً امام آلية هذا الانبثاق أي وعي الوعي •

يقول ابن سينا في الرسالة حول النفس الناطقة المذكورة سابقاً متكلماً على العقل المحض وتعقلاته الثلاثة: « احدها أنه يعقل خالقه تعالى ،والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالاول تعالى ، والثالث أنه يعقل كونه ممكناً لذاته ، فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضا جوهر عقل آخر ، كحصول السراج من سراج آخر •وحصلت من تعقله ذاته واجبه بالأول نفس ، هي أيضا جوهر روحاني كالعقل ، إلا أنه فيالترتيب دونه • وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسماني هو الفلك الاقصى »(١٦) أماما يهمنا هنا فهو كما قلت تلاحم التعقل والوجود الذي يجد فيه ابن سينا المخرج والحل لانبثاق عقل عن عقل آخر • لكنه لايقف عند العقل المحض بل يتابع وعلى نفس الوتيرة الى ان يصل الى القول في العقل الفعال وعلى غراره أيضا العقل بالملكة او العقل المستفاد •

انني اجرؤ على القول : إنّ اللجوء إلى شرح ابن سينا بربطه بالأفلاطونية المحدثة في فهم العقل ، أي كون العقل تعقلاً للذات هو اكتفاء غير ملزم ، وهذا أقل مايقال فيه •كما أن من يوعز الى وجود « ثغرة » في فهم العقل عند ابن سينا او وجود تناقض ناجم عن انه لم يكتشف « ان الدماغ مادة هي أعلى أشكال المادة المتقنة الرفيعة الإتقان ، وان التفكير صفة عالية أيضا لهذه المادة ، وان المادة ـ لذلك ـ هي أساس التفكير »(١٧) لايقوم إلا بإفراغ المقاولات السينوية التي تبدو غير مطابقة لتصوره واحلال مقولات غيرها مبرر صحتها الوحيد انها تتلاءم ومعطيات الايديولوجيا التي ينتمي اليها الشارح • هذا بالاضافة الى مانراه من ارتياح للذات لدى الشراح ، يشبه اكثر مايشبه جمبازا يتقنه عدد قليل من رياضيي العقد السابع من قرننا • فعلاقة الفكر بالدماغ كما يقدمها هنا حسين مروه لشرح الثغرة التي في المفهوم السينوي للعقل ، هي افتراض مثله مثل القول بانبثاق النفس الكلية المحركة للفلك الاقصى عن تعقل العقل ذاته واجبة بالأول •

ثم هل نذهب اذا في فهم العلاقة القائمة بين الفكر والوجود عند ابن سينا حتى القول بقرب النظرية الديكارتية منها او تطابقهما ؟

إن ماأراد ديكارت تبيانه فلسفيا ليس البرهان على وجود الأنا ، كما أنه بعيد عما اتُّهم به أحياناًمن قبل شراحه بأنه أراد استنتاج الوجود من الفكر•إنالكوجيتو الديكارتية ليست مقولة وجودية ، بحيث تتيح البرهان على الوجود ، ثم ان ديكارت لم يرد اثبات انه يفكر كما ادعى آخرون ، بل جل ماهنالك انه اراد الاشارة الى ان







كل تفكير يحتوي في كونه تفكيراً على الاعتداد اليقيني بأن مايقيمه من علاقة بين الوجود والفكر هو علاقة حقيقية ومايبحث عنه هو البرهان على حقيقة هذا الرباط برهاناً اكيداً واضحاً وصادقاً لايتخلله غش ولا يمكن ان يخدع • فوصل ديكارت الى ان الربط بين الفكر والوجود قائم فعلاً من قبل الاعتداد بالحقيقة اذ ان الاعتداد بالحقيقة يمتد بالإضافة إلى موضوع اعتداده انه يمكن بحق أن يمتد ، فهل لهذا البعد امتداد ربطٍ يصل به بالتفكير السينوي ؟

ارى اننا ندخل هنا باب المجازفة ، ولا بأس بذلك اذا مابقينا على حذر أي اننا لانمد جسوراً تاريخية ولانحمّل النصوص الا مانفهمه ناتجاً عنها •

ليس هناك مايحتم علينا فهم التعقّل في نصوص ابن سينا وكأن التعقل عملية ايجاد او ابداع لما "يتعقّل • بل بامكاننا ـ بعد ان نعي تمام الوعي بأن مثل هذا التفكير لم يكن ممكناً الا بعد ديكارت ـ بامكاننا القول ان للربط بين الفكر والوجود في فهم ابن سينا للعقل كما في العلم الأكيد حقيقةً علمٍ قوامها ان العقل يعقل انه يعقل ، أي أن قوام وجود العلاقة ومسوغها بين الفكر والوجود هو الوعي والوعي وحده ، اللهمّ اذا كنا نعمل في اطار فلسفي تكوّن فيه المقولة حول الوعي ووعي الذات نقطة بداية الفلسفة في حقبها الحديثة •

الحواشي

١ ـ مجلة Islamica ١٩٢٧ ـ ٣ ص ٥٢ ـ ٧٢

٢ ـ الفن السادس من الطبيعيات من كتاب الشفاء، طبعه يان باكوش براغ ١٩٥٦ ص ١٨ ـ ١٩ • ج • فورلاني الموضع المذكور ص ٥٤ ـ ٥٥ وقد قمنا بتحقيق النص بانفسنا على مخطوطة ايا صوفيا ٢٤٠٣ ورقة ٨٣ ب

٣ ـ المرجع المذكور ص ١٨ ـ ١٩

٤ ـ المرجع المذكور ص ٦٩

٥ ـ ي • باكوش ، المرجع المذكور جزء ٢ ص ١٩٥ ملاحظة ٥٨

٦ ـ ا • بلوخ Avicenna und die Aristotelische Linke طبعة فرانكفورت م ١٩٦٣ وقد كتب بلوخ هذه الدراسة عام ١٩٥٢

٧ ـ الدراسة المذكورة ص ٣١ الخ •••

٨ ـ ص ٣٣

٩ ـ جزء أول ط بيروت ١٩٧٨ جزء ثان بيروت ١٩٧٩

١٠ ـ الجزء الاول الطبعة الثالثة بيروت ١٩٨٠

١١ ــ البير نصري نادر ، النفس البشرية عند ابن سينا بيروت ١٩٦٨ ص٩٢ــ٣٨

١٢ ــ المرجع المذكور ص ٣١

١٣ ــ المرجع المذكور ص ٣٢

١٤ ــ المرجع المذكور ، طبعة باكوش ص ٢١٧

١٥ ــ المرجع المذكور ، طبعة باكوش ص ٢١٣

١٦ ــ رسالة في معرفة النفس الناطقة ، طبعة نادر ص ٢٩

١٦ ــ مكرر٢ ، طبعة نادر ص ٣٦

١٧ ــ ح . مروة ، المرجع المذكور ص ٥٩٣

المراجع

G. Furlani, Avicenna e il cogito, ergo sum di Cartesio,

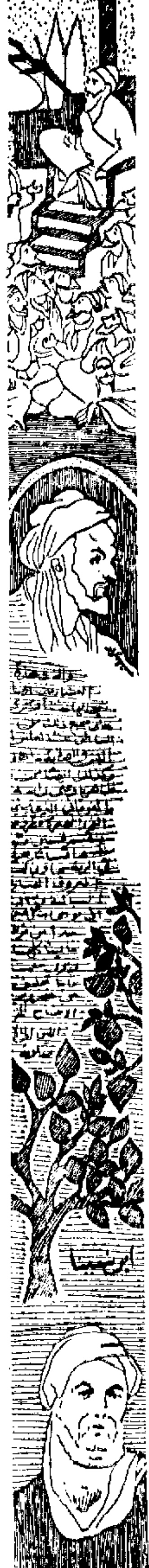
مجلـــة Islamica /١٩٢٧ م/٣ ص ٥٣ ــ ٧٢

حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، مجلد ٢ بيروت ١٩٧٩





□ □ □



ابن سينا
طرائفه العلميّة والخاصّة

الأستاذ الدكتور عزة مريدن
أستاذ بكلية الطب في جامعة دمشق

ابن سينا ــ كما يصفه معظم المستشرقين ، عالم موهوب ، ومفكر عالمي ، يملك ذكاء نادراً ، وذاكرة قوية ، وعقلا خصباً ، وجلداً منقطع النظير ، وأعجب مافيه طموحه العقلي الدائم ، للبحث عن الحقيقة ، وامعان النظر فيما يجب التساؤل عنه مما يوجد على وجه هذه الارض ، فهو لم يغادر في تأملاته صغيرة ولا كبيرة ، وكان بحق جبارا من جبابرة العقل يتلألأ كل ذلك في تضاعيف مؤلفاته ، التي نيّفت على المائتين ، بين مطوّل أو رسالة ، وبين أرجوزة أو قصيدة .

إنّ الكلام على ابن سينا واسع وكثير ، وقد يظن أن حصر البحث في ناحية معينة يردّه سهلاً ، ولكن عالما من طراز ابن سينا يجعل اكثر الباحثين امعاناً ، أعجز من ان يستطيع وفاء حقه وفضله على العلم والعالم . لهذا رأيت أن أدع جانباً كبيراً من جوانبه المتعددة ، لأورد نتفاً من طبه ومن بعض نواحيه الاخرى ، منذ ابتداء ظهوره الى يوم وفاته .

أما في عالم الطب ، فقد ذكر (آندره هان) في مقاله الرائع عن الطب العربي : واننا لنرى في ابن سينا ، الفيلسوف والطبيب والشاعر ومؤلف القانون ، الرجل الأول الذي يمثل بحق ، ذروة الطب العربي . ويقول (بول دوتر) في محاضرته القيمة التي القاها في الجمعية الفرنسية لتاريخ الطب : يعد ابن سينا ، العالم العظيم ، والفيلسوف والطبيب ، من عظماء المنتجين ، ظلت نفائسه موضع اهتمام أساطين العلم والطب والفلسفة ، طوال خمسة قرون ، ويعد قانونه في الطب ، موسوعة كاملة

عائق فيها كل العلوم الطبيــة مع بعضها ، فليــس من العجيــب أن يظل القانون الدستور العملي في الطب ، خلال خمسمائة عام ، في كثير من ارجاء أوربا ، وقــد اعتمدته جامعة (لوفان) في بلجيكا وجامعة (مونبليه) في فرنســا ، حتى منتصف القرن الثامن عشر .

يقول ابن سينا : لقد اتفق ان سـلطان بخارى (نوح بن منصــور) اصيب بمرض أعجز الأطباء وكان اسمي قد اشتهر بينهم ، فاجروا ذكري بين يديه وسألوه إحضاري ، فحضرت وشاركتهم في مداواته ، وتوسمت بخدمته ، فسألته يوماأن يأذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها ، وقراءة مافيها من كتب الطب ، فأذن لي فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضّدة ، بعضها فوق بعض ، في بيت منها كتب العربية والشعر ، وفي بيت آخر ، الفقه ، وكذلك في كل بيت ، كتب علم مفرد ،فطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت مااحتجت اليه منها ، ورأيت من الكتب مالم يقع اسمه لكثير من الناس ، وماكنت رأيته من قبل ولا رأيته من بعد ، فقرأت تلك الكتب ، وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه .

يقول صاحب عيون الانباء : لما سافر الشيخ الى همذان ، عرفه شمس الدولة وأحضره مجلسه بسبب قولنج كان قد أصابه ، فعالجه حتى شفاه الله ، وفاز منــه بخلع كثيرة ، وصار من ندمائه ، حتى سأله تقلد الوزارة ، فتقلدها ، وألف في أثناء ذلك ، جزءاً من الشفاء في الفلسفة ، وجزءاً آخر في الإلهيات والمنطق ، وجزءاً من القانون في الطب ، وكانت كبرياء العلم تحتوشه من كل جانب ، وكبرياء العلم صفة محمودة ، وخلة لاتذم ، اذا أحاط بها الاعتدال ، وان من حق العالم على نفسه وعلى الناس ، ان يكون مرفوع الرأس في تواضع ، شديدا في حلم وأناة ، فخورا في غير زهو ولا اعجاب ، ولقد عرف المحيطون بابن ســينا ، ترفعه وتعاليه وتفاخره ، فلم يرض عنه الجيش ، فكبسوا داره واخذوه الى الحبس ، وجردوه من جميع ماكان يملكه ، ثم سألوا الامير قتله ، فامتنع وعدل الى نفيه عن الدولة ، فتوارى اربعين يوماً ، وألف وهو في السجن ، الهداية ، وحي بن يقظان ، والقولنج ، وحينما خرج أكمل القانون ،وكتب جزء الموسيقى من الشفاء ، ثم عاود القولنج شمس الدولــة فطلبه واعتذر اليه ، فاشتغل بمعالجته ، واقام عنده مكرما ، وأعاد اليه الوزارة ثانياء

أما قانونه العجيب ، فيلفت النظر فيه وضوحه الكامل في عرض البحوث الطبية المختلفة ، وفي تبويبه وعنايته بارجاع الاسماء الى مسمياتها ، وقد وضع فيه الكثير من المصطلحات الطبية ، التي لاتزال مستعملــة حتى يومنا الحاضر ، كما اننا نذكر بالإعجاب ، وصفه للكثير من الأمراض ، وصفاً لايزال كما هو ، حتى يومنا هــذا

وقد تضمن القانون خمسة أبواب : أولها الأمور الكلية في علم الطب ، والثاني في الادوية المفردة ، والثالث في الامراض الجزئية ، الواقعة في اعضاء الانسان ، والرابع في الامراض التي اذا وقعت لم تختص بعضو ، والخامس في الادوية المركبة ، ولم يدع جهازاً من اجهزة البدن ، إلا أفاض في شرح تكوينه ووظيفته ، ثم ينتقل بعد ذلك الى امراضه ومعالجتها ، ويلفت النظر في طب ابن سينا عنايته بالوقاية ، وتفضيله اياها على الطب العلاجي ، ولا أدل على ذلك ، مما جاء في ارجوزته الكبرى التي تدعى بالألفية ، وهي أكثر من الف بيت ، يقول فيها :

الطب حفظ صحة برء مرض   من سبب في بدن منذ عرض

ولقد فاق ابن سينا ، على من سبقه بتجاربه الطبية الخاصة ، وبعمق فلسفته ، مما دعا لتسميته بالشيخ الرئيس فهو بحق شيخ الفلاسفة الأطباء ، وقد ذكر في ارجوزة المجربات ، كيف انه كان يعتمد على تجاربه الخاصة ، يقول في مطلعها :

بدأت باسم الله في النظم الحسن   اذكر ماجربته طول الزمن

ثم يختمها بقوله :

هذا الذي جربته في عمري   نظمته للمقتفي لأثري

وقد نظم هذه الارجوزة ، قبل وفاته باربعين يوما ، وله ارجوزة لطيفة في النبض يقول فيها :

وبعد فالنبض دليل صادق   يعرفه من الأطبا الحاذق

وهذا ماكان من أمر طبه ، على ان ابن سينا قد طرق معظم ابواب المعرفة ، فرسالته مثلا ، التي قدمها الى خوارزم شاه ، علي بن مأمون ، وعنوانها :قيام الارض في وسط السماء ، وكذلك رسالته عن الاجرام العلوية ، دليل واضح على اشتماله بالعلوم الفلكية ، ورسالته الإكسير التي ينفي المؤرخ (روسكا) نسبتها اليه ،والتي دحض هذا الزعم ، المحقق التركي (أحمد آتش) وأكد بالأدلة القاطعة نستها إليه هي دليل آخر على غوصه في بحر الكيمياء ، وقد ذكر فيها استبعاده القطعي ، لقلب النحاس الى فضه ، او الفضة الى الذهب .

ولقد ألف ابن سينا معظم كتبه بالعربية ، مثلما ألف بالفارسية ، ونقل أكثر مؤلفاته الى معظم اللغات الاجنبية ، واذا كنا نعرفه طبيبا بقانونه وأراجيزه ورسائله فقد عمت شهرته الفلسفية ، بالنجاة والشفاء والاشارات والتنبيهات ، وبرسائله الفلسفية الكثيرة ، كرسالة الطير ، وحي بن يقظان وغيرهما ، والذين قرأوا حي بن



يقظان ، بتدبر وإمعان ، رأوا ولا شك ، ماتنطوي عليه من رموز محفوفة بخيال وتصور فلسفي ، يحار القارىء في تفسيرها وماترمي اليه ، ومثل ذلك نجده في رسالة الطير •

واذا كان ابن سينا طبيبا متمكنا ، وفيلسوفا اصيلاً ، فقد كان الى جانب ذلك لغويا وأديبا وشاعرا وموسيقيا يحسن الضرب على العود ، وقد ألف المدخل الى صناعة الموسيقى ، كما أورده في الشفاء ، وفي رسائل لاتزال مخطوطة ، ومن مؤلفاته كتاب الشعراء ، وشرح مشكلات شعر ابن الرومي ، وله كتاب في اللغة العربية ، سماه لسان العرب ، في عشر مجلدات ، وهو غير اللسان المعروف ، ويقول الخبراء العارفون ، لو أن ابن سينا ، صرف من الهمة في الشعر واللغة والادب ، مثلما صرف في الفلسفة والطب ، لكان له بين ايدينا اليوم ، ديوان رائع ، ولكان له في عالم الأدب شأن رفيع ، وإن من يقلب النظر في مؤلفاته وأراجيزه وقصائده لايشك أبدا في أن صاحبها عربي النجار ، ضادي اللسان ، واذا كانت تعتبر أراجيزه نظماً وليست بالشعر ، فانها صحيحة الوزن والايقاع ، على أنه حلق في سماء الشعر في قصيدته العينية ، التي يقول في مطلعها :

هبطت اليك من المحل الأرفع

والقصيدة مشهورة وشائعة ، كما حلق في قصيدته الميمية التي يقول في بعض ابياتها متعاظما ومتفاخرا :

مالي أرى حكَم الافعال ساقطة ... وأسمع الدهر قولاً كله حكمُ
بأي مأثرة ينقاس بي أحدٌ ... بأي مكرُمة تحكيني الأممُ
أما البلاغة فاسأل بي الخبير بها ... أنا اللسان قديماً والزمان فم

ومن العجيب ان نجد له كل هذه المؤلفات والاراجيز والقصائد ، وهو الذي لم يعمر اكثر من ثمان وخمسين سنة وان يحظى بالكثير من الجاه والشهرة ، وهو في عنفوان شبابه ، وان يتقلد الوزارة وهو في غمرة تآليفه مرتين ، ولقد افقدت حوادث الايام ، غير قليل من مؤلفاته ، ومابقي فيها ينوف على مائتي مؤلف ، قلما تخلو مكتبة كبيرة من المكتبات الأجنبية من بعضها ، في ستوكهولم ، وبرنستون وموتتريال ، واكثرها محفوظ في استانبول ، وبعضها في مكتبات القاهرة وبغداد ودمشق •

وكان ابن سينا متقنا من اللغات اثنتين العربية والفارسية ، ولما كانت اللغة العربية في أيامه ، لغة العلم والدين والدولة ، فقد فاقت معرفتها لديه ، معرفة الكثيرين من ابناء الأرومة العربية الخالصة ، ذكر تلميذه أبوعبيد الجوزجاني

مانصه : كان الشيخ جالسا يوما من الايام ، بين يدي الامير، وابومنصور الجبائي حاضر ، فجرى في اللغة مسألة تكلم فيها ابن سينا بما حضره ، فالتفت اليه أبومنصور وقال له : انك فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تقرأ من اللغـة مايرضي كلامك فيها ، فاستنكف الشيخ من هذا الكلام ، وتوفر على درس اللغة العربية ثلاث سنين ،حتى بلغ فيها طبقة قلما يتفق مثلها ، وأنشأ ثلاث قصائد ، ضمنها ألفاظا غريبة من اللغة كما كتب ثلاثة كتب : احدها على طريقـة ابن العميد والثاني على طريقـة الصابىء موجود ، ولولا تجليه لم اكن خير ولا وجود ، انه الواجب الوجود بذاته ، وهـو والثالث على طريقـة الصاحب بن عباد ، وأمر بتجليدها واخلاق جلدها ، ثم اوعز للأمير فعرض تلك المجلدة على ابي منصور الجبائي ، وذكر له : انا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد فيجب أن تتفقدها وتقول لنا مافيها ، فنظر فيها ابومنصور واشكل عليه كثير مما فيها ، فقال له الشيخ : ان ماتجهله من هذا الكتاب ، مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة ، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة ، كان الشيخ قد حفظ تلك الالفاظ منهـا ، ففطن ابو منصور : أن تلك الرسـائل من تصنيف الشيخ وأن الذي حمله عليه ، ماجبهه به في ذلك اليوم ، فتنصل واعتذر إليه •

واما إله ابن سينا ، فهو مبدع الوجود ، ومفيض الخير ، ومتجل على كـل موجود ، ولولا تجليه لم يكن خير ولا وجود ، انه الواجب الوجود بذاته ، وهـو خير" محض" وكمال محض ، وقد اختلف الباحثون في عقيدته ، فمن قائل:إنه مسلم" مخلص في اسلامه ، ومؤمن مملوء قلبه ، بالايمان ، وكل ماحاوله هو التوفيق بين العقل والنقل ، ومن قائل: ان فلسفته مملوءة بالإلحاد ، وإن تصوفه وبعض ماجاءفي أقواله وأشعاره ستر" لهذا الالحاد ، وهذا هو رأي الامام الغزالي فيـه ، ذكره في «تهافت الفلاسفة» ،وفي «المنقذ من الضلال» حيث كان من أكبر اللائمين له في فلسفته ومعتقداته ، وشربه واستهتاره ، بخلاف الفيلسوف ابن رشد الذي حمل عليـه في بعض آرائه ، ولكنه أعجب بالكثير من فلسفته ، ولم يتعرض لحياته الخاصة ومع ذلك فقد كانت وصيته لتلميذه ابي سعيد الصوفي : ليكن الله تعالى أول فكر لك وآخره ، وباطن كل اعتبار وظاهره ، ففي كل شيء له آية ، تدل على انه واحد ،ان أفضل الحركات الصلاة ، وأمثل السكنات الصيام، وأنفع البر الصدقة،وأبطل السعي المراءاة ، ولن تخلص النفس عن الدرن ، ماالتفتت الى ماقيل وقال ،ومناقشة وجدال وخير العمل ماصدر عن خالص نية ، الحكمة ام الفضائل ، ومعرفة الله أول الاوائل (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) • وكان يرد على الذين اتهموه في دينه بقوله : ان تكفير مثلي ليس بالامر الهين ،ولا يوجد ايمان أقوى من ايماني ، أنا وحيد دهري واكون كافرا ، اذن لا يوجد في العالم كله مسـلم واحد • وقد جاء في كتاب قصص العلماء ، المطبوع في ايران ، أن تلميذه وملازمه أبا الحسـن بهمنيار ،



قال له ذات يوم :انك عالم فاضل ، أتيت بالمعجزات في العلم والطب والفلسفة ، فلماذا لاتدعي النبوة ؟ فسكت ابن سينا ولم يجبه بشيء ، وفي ليلة شديدة البرد من ليالي الشتاء ،وكان بهمنيار نائما مع الشيخ في غرفة واحدة ، استيقظ ابن سينا في وقت كان المؤذنون فيه ، ينادون لصلاة الصبح ، وطلب الى بهمنيار أن يأتيه بقدح من الماء ، فاراد هذا ان يعفي نفسه من الخروج في تلك الليلة الباردة ، فأخذ يتعلل بأن الماء بارد جدا ، وأن شرب الماء عند اليقظة ، يضر بالاعصاب والعروق ، فقال له ابن سينا : اني أنا الطبيب الوحيد في هذا الجيل ، فكيف تمنعني شرب الماء ، لقد طلبت الي أن أدعي النبوة ، وانت أقرب تلاميذي الي ، ولا تطيعني في شربة ماء في حياتي ، أفيصدقني الناس بعد موتي ؟ لقد توفي النبي منذ أربعمائة سنة ، ولم يزل باقيا في النفو س ، ولايزال الناس مع شدة البرد يدعون باسمه للصلاة ، الا تسمع صوت المؤذنين ، الذين خرجوا في هذه الليلة الباردة ، ولم يثنهم عن طاعة ربهم هذا البرد الذي تتعلل به ، فكيف تريدني أن أدعي النبوة ؟فأفحم بهمنيار ، وأدرك أن الشيخ لم يكن يقصد شرب الماء ، وانما اراد أن يجيبه على سؤاله في امر ادعاء النبوة . ولقد كثر حساد ابن سينا واعداؤه، الذين اتهموه بالكفر والزندقة وكرهوا منه تعاظمه واستعلاءه ، فأوغروا صدر الملوك والخلفاء عليه ، حتى أدى ذلك الى سجنه واحراق مؤلفاته ، على ان ذلك لم يمنع ولعه بالخمرة والتغني بمحامدها ولا الانغماس في الشهوات ، فهو قد حضّ في تعاليمه على ترك الخمرة وعدم تعاطيها إلا تداويا ، ولكنه أمعن في شربها ، وقال يصفها : ان المدامة حقا غذاء الروح فقد فاقت بلونها ورائحتها ، لون الورد ورائحته ، أحلت بفتوى العقل على اللبيب ، وحرمت بحكم الشرع على الأحمق ، واذا احتست البقة جرعة منها أصبحت صقراً فان انت شربت الخمرة كما يشربها ابو علي ، أقسم بالله انك تتصل بالحق ، ومن خمرياته في الشعر العربي قوله :

قم فاسقنيها قهوة كدم الطلا	ياصاح بالقدح الملا بين الملا
خمراً تظل لها النصارى سجداً	ولها بنوعمران أخلصت الولا
ولو أنها يوما وقد ولعوا بها	قالت الست بربكم قالوا بلى

اما نظرته للمرأة ، فنظرة الوامق العاشق ، الذي يمحضها الود ويصدقهاالحب ولايصغي فيها الى عذل عاذل أو لوم لائم ، بل يذرف في حبها الدموع ، ولنستمع اليه يقول :

وقفت دموع عيني دون سعدى	على الاطلال ما وجدت سبيلا
على جفني لسعدى فرض دمع	أقمت له به قلبي دليلا
عقدت لها الوفاء وان عقدي	هو العقد الذي لن يستحيلا



يقول تلميذه الجوزجاني: لقد كان ابن سينا كثير التخليط في الطعام والشراب، وكان قوي القوى كلها وكانت قوته الشهوانية أشد واغلب ، فأثر جميـع ذلك في مزاجه ، واصابه القولنج الذي كان سبب موته فكان من شدة حرصه على الشفاء ، أن جعل يحقن نفسه ثماني مرات في اليوم الواحد ، فتقرحت امعاؤه وانحطت قواه ولكنه استمر في المعالجة ،حتى استطاع المشي ، غير انه لم يتحفظ ، بل عاد للانهماك في الشراب والشهوات ، حتى سقطت قوته ، وانه لمن المحزن حقاً ، أن يكون هـذا العالم الفيلسوف ،والطبيب الأريب، قد دعا في تعاليمه الى اتباع الوسط الذهبي في كل الافعال ، ثم هو يخطىء في تدبير نفسه حتى اجهز عليها فهو لم يعرف في حياته شيئاً من الاعتدال ، اذ كان مفرطا في مواصلة النساء ، مخلطاً في الطعام ، مكثرا من الشراب ،لايتبع في ذلك اي شيء مما كان يبشر به فهو ، القائل :

ثلاث هن من ُشَرك الحمام   وداعية الصحيح الى السَّقام

دوام مدامة ودوام وطء   وادخال الطعام على الطعام

ومن عجب ان نقرأ له في رسالة الطير : وكم من أخ قرع سمعه قصتي ، فقال أراك مس ّعقلك مس ّ،وألم بك لم ، ولا والله ماطرت ولكن طار عقلك، وما اقتنصت ولكن اقتنص لبك ، كأن المرار قد غلب على مزاجك، واليبوسة استولت على دماغك وسبيلك ان تشرب طبـخ الافتيمون ، وتتعهد الاسـتحمام بالماء الفاتر العذب ، وتستنشق بدهن النيلوفر ، وتترفه في الاغذية ، وتجتنب الباه ، وتهجر السهـر ، فانا قد عهدناك فيماخلا لبيباً ، وشاهدناك فطنا ذكيا ، والله مطلع على ضمائرنـا ، فانها لاختلال حالك مختلة .

ولما اعياه الشفاء اخذ يقول : ان المدبر الذي كان يدبرني ، قد عجز عن التدبير ولم تعد تنفع المعالجة ، فتوجه الى ربه ، ووزّع كثيراً من الصدقات ،وأعتق مماليكه ثم مات بعد أيام قليلة عن عمر لايزيد على ثمانية وخمسين عاما .

هذا هو الشيخ الرئيس ، الذي كان هذا الاسم علما عليه ، لاينصرف الـى سواه ، هذا هو ابن سينا الذي تتخاطفه الأمم ، وتتسابق في نسبتـه اليها ، فنحن وآرائه ومؤلفاته ، والاتراك قالوا بتركيته واقاموا له مهرجانا ، والايرانيون يدعون فارسيته ، ويقيمون له مهرجانا أيضا ، والدول العربية في الشمال الافريقي تقيم له مهرجانات وندوات ، وهيئة الامم المتحدة ترى أن ابن سينا ليس لامة وحدها ، بل هو للعالم كله ، فتوفد للمهرجان الالفي الذي عقد في بغداد منذ سنين ، من يمثلهـا



ويتكلم باسمها ، كما احتفي به في باريز وكمبردج ومونتريال ، ولقد دعت منظمــة اليونسكو هذا العام ، جميع الامم للاحتفاء بذكرى ميلاده الألفي ، وفي الإصلاحات التي أجريت في جدران مكتبة اكسفورد ، ظهرت مجموعة من الصور ، كان من بينها صورة لابن سينا ،الىجانب ارسطو وافلاطون ، هذا هو ابن سينا الذي يحار الباحث في التوفيق بين فلسفته والهياته ، وبين تصوفه وخمرياته ، وبين أقواله وأفعالــه ، رحمه الله مقدار فضله وحسناته ، في طبه وفلسفته ومؤلفاته ، وسامحه الله لو لم يردها حياة عريضة قصيرة ،اذن لكان فوق ماكان عليه ، فلتةكبرى من فلتات الدهر والتاريــخ .





فلسفة الوجود عند ابن سينا

الدكتور غسان فينيانوس
أستاذ في كلية الآداب - جامعة دمشق



في جو مشبع بالعقيدة الدينيـة الاسلامية ، وأفـق مليء بالافكار الفلسفية الأرسطية المتأثرة ببعض الكتب اللاهوتية الافلوطينية برز ابن سينا أول الفلاسفة الارسطيين وأكبرهم . لقد كان تأثيره في المفكرين ابان القرون الوسطى ، خاصـة البيرتو الكبير وتوما الاكويني ، كبيرا للغاية ، لا سيما أن الترجمة اللاتينية لمؤلفاته ، إضافة الى بعض كتب أرسطو المترجمة من العربية الى اللاتينية مباشرة ، قد أدخلت فلسفة أرسطو الى الارض اللاتينية وأهمية ابن سينا هذه في الفكر الانساني هي من الاسباب التي حملت Roger Bacon الى القول : إن المعرفة قد انتقلت الى العالم مرتين بشكل تام باللغة العبرية ، الاولى عن طريق الانبياء ،والثانيـة عن طريق سليمان الحكيم ، ومرتين أخريين بشكل غير تام ، الاولى عن طريـق أرسطو وباللغة اليونانية ، والثانية عن طريق ابن سينا وباللغة العربية (١) .

لقد عرف ابن سينا ، في القرون الوسطى بل في أيامنا هذه أيضا ، أنه فيلسوف الموجود وكاشف له كمعقول مرتبط ارتباطا مباشرا بالعقل . وهذا ما حملنـا ، في الواقع ، على انتقاء « فلسفة الموجود عند ابن سينا » لتكون موضوع هذا البحث . والحقيقة أن فلسفة ابن سينا الواقعية حول الموجـود لكشف ما يسمى « واجب الوجود » لمّا تمنح حتى الآن ابعادها العميقة .

ألم يكن كشفه للموجود الى فرعين أساسيين : الاول يؤول الى نسقٍ من الماصيات ، وبالتالي الى نظام صوري ، والآخر يؤول الى الغاية التمامية ؟ ألم تكن

أقسام الموجود تطبيقا لنظرية أرسطو « لما هو بالقوة ولما هو بالفعل » ؟ ألم يكن لهذه الاقسام بداية انطلاق وغاية تمامية بشكل نختبر معه الاولى أي بداية الانطلاق، وبالتالي تتجاوزها بوساطة « القوة والفعل » للوصول الى الثانية التي هي الغاية التمامية ؟ ألم يطرح هذا السؤال : « أتوجد حقيقة أسمى من الحقائق المختبرة ؟ » من قبل هذا الفيلسوف العربي ؟ ألم يكن فيلسوف التراث العربي أفلاطونيا في نفسه ، أرسطيا في عقله ، ومسلما حقيقيا في إيمانه وبيئته ، هذا كله مع احتفاظه بأصالته وهويته ؟

إن كلّ هذه الاسئلة تقود ، في أعماقها ، الى التساؤل عن حقيقة الموجود وذاته. فالميتافيزيقا الواقعية التي يعتمدها العقل، عن طريق التساؤل، لايمكن أن تكون الا ميتافيزيقا الموجود ، ولكن ما هو الموجود ؟ لا يوجد أي شيء أصح من قولنا : إن الموجود هو ما يوجد ، ولكن المصاعب تعترضنا من كل مكان عندما نبدأ بتحديد المعاني التي يمكن حملها على كلمة « يوجد » . وذلك لانه يلزمنا للاجابة عن السؤال ، بشكل دقيق وملائم ، أن نكون قادرين على قياس الموجود وتجاوزه وهذا أمر مستحيل ، لذا فاننا لانستطيع حل هذه المسألة الا ضمن نطاق البحث الميتافيزيقي للموجود .

اقسام العلوم الفلسفية

والآن ما هو العلم الميتافيزيقي عند ابن سينا ؟ لا بد لنا هنا من تحديد موضوع العلم الميتافيزيقي ، وبالتالي تحديد موضوع كل علم من العلوم لمعرفة « البعدية والقبلية» فيما بينها، تكون العلوم إما عرضية كالطب والزراعة ، وإما أصلية : كالعلوم العملية التي هدفها الخير العام ، وكالعلوم النظرية التي هدفها معرفة الحقيقة ، وكالمنطق الذي هو وسيلة قانونية في خدمة العلوم الأخرى (٢) .

تتشعب العلوم العملية الى ثلاثة أنواع : فلسفة سياسية وفلسفة منزلية وفلسفة أخلاقية . تنظم الاولى علاقات الافراد ضمن إطار الدولة مستهدفة خير المجتمع السياسي . وتنظم الثانية علاقات أفراد الاسرة مستهدفة خيرها . وأما الثالثة ، فانها تنظم علاقات الانسان مع نفسه مستهدفة خيره الفردي ، أي سعادته الانسانية (٣) .

أمّا العلوم النظرية فانها تتفرع الى ثلاثة مستويات ، اعتبارا من الادنى الى الاعلى : العلوم الطبيعية وموضوعها الموجودات المختلطة مع المادة في الواقع وفي التصور ، والرياضيات وموضوعها الموجودات المختلطة مع المادة في الواقع ،



والمنفصلة عنها في التصور وعلوم ما بعد الطبيعة وموضوعها الموجودات المنفصلة عن المادة في الواقع وفي التصور



إن علوم ما بعد الطبيعة ليست بسيطة ، بل تقال على وجوه ثلاثة :

الميتافيزيقا ، والعلم الكلي والعلم الالهي ولتحديد كل منها ، قسم الفيلسوف العربي المعقولات الى معقولات أولى ، والى معقولات ثانية • وتكون الاولى إمّا أنواعاً للموجود كالمقولات العشر ، وإمّا صفات ومميزات له كالذات والوجود •



الموجود ، من حيث هو موجود ، بأنواعه التي تقوّمه ، هو موضوع للعلم الميتافيزيقي • وهو بخواصه التي تحمله نحو الكمال والتمام موضوع للعلم الكلي • بيد أن العلم الميتافيزيقي يدرس هذه الخواص، وبالتالي يثبت وجود «المبدأ الأول»، دون أن يكون هذا الأخير موضوعا له ، بل إنما يكون له غاية وهدفا • وعلى هذا النحو تكون معرفة الخالق موضوع العلم الالهي كمرحلة أخيرة من البحث الفلسفي



وهكذا يؤكد ابن سينا أن الميتافيزيقا هي العلم الوحيد القادر على إثبات وجود الخالق عن طريق النظر : « ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو إنيّة الله تعالى جده ، أوليس ذلك ، بل هو شيء من مطالب هذا العلم ؟ فنقول : إنه لايجوز أن يكون ذلك هو الموضوع ، وذلك لأن موضوع كل علم هو أمر مسّلم الوجود في ذلك العلم ، وانما يبحث عن أحواله (•••) • ووجود الله تعالى جده لا يجوز أن يكون مسلماً في هذا العلم كالموضوع ، بل هو مطلوب فيه • وذلك لأنه إن لم يكن كذلك لم يخل إما أن يكون مسلّما في هذا العلم ومطلوبا في علم آخر ، وإما أن يكون مسلّما في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر • وكلا الوجهين باطلان * (•••) • ولا يجوز أيضا أن يكون غير مطلوب في علم آخر لأنه يكون حينئذ غير مطلوب في علم البتة • فيكون إما بيّنا بنفسه ، وإما مأيوسا عن بيانه بالنظر ، وليس بيّنا بنفسه ولا مأيوسا عن بيانه ، فان عليه دليلا • ثم المأيوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده ؟ فبقي أن البحث عنه انما هو في هذا العلم [٤] » •





أمّا المعقولات الثانية ، فهي الكليات الموجودة اما بذراتها وإما في الاعيان وإما في العقل كالمعاني العامة (الاجناس والانواع) والمعاني الخاصة (الفصول النوعية) • إن المعاني العامة والخاصة هي التي تقوّم موضوع المنطق •

ومن هنا يتضح أن المنطق يدرس المعقولات الثانية لا بذواتها ، وانما يدرسها



* هكذا في الاصل والصحيح باطل •

من حيث علاقاتها بمعقولات أخرى ، أي يدرس بحسب لغة الأكويني ، الموجود العقلي[٥] ens rationis

ولكن هل هذا يعني أن الموجود العقلي الذي يدرسه المنطق متطابق مع الموجود ، موضوع الميتافيزيقا ، من حيث انه معقول يحمل على كل الوقائع العينية؟ ان الميتافيزيقا تدرس المعقولات الاولى بذواتها ، بعكس المنطق الذي يدرس المعقولات الثانية لا بذواتها ، وانما من حيث علاقاتها مع معقولات أخرى ، أي أنه يدرس الكليات . وهكذا فان الموضوع الخاص للمنطق لا يوجد في طبيعة الاشياء ، نفسها ، وانما في العقل كالاجناس ، والانواع ، والفصول النوعية التي يستقرئها العقل من الوقائع العينية . ففلسفة الموجود تعتبر الوقائع من حيث انها موجودات ، بعكس المنطق الذي يعتبرها من حيث انها موجودة في العقل . وبكلمة واحدة يمكن القول ان الاشياء التي يدرسها المنطق ليست مطلوبة لذاتها وبذاتها ، وانما هي آلة قانونية تعصم معرفتها ومراعاتها من أن يضل الانسان في فكره . فالمنطق اذن آلة في خدمة العلوم الاخرى[٦] .

إن علم الموجود ، عند ابن سينا ، يحدد المبادىء الخاصة بالعلوم الادنى منه مبيّنا موضوع كلّ منها . فهذه المبادىء لا يمكن تحديدها الاّ عن طريق هذا العلم الذي « يبحث عن أحوال الموجود ، والأمور التي هي له كالاقسام والأنواع » . فتكون اذن مسائل هذا العلم على أنواع ثلاثة : « أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول » و « عوارض الموجود » وأخيراً موضوعات « ومبادىء العلوم الجزئية »[٧] .

ويطلق ابن سينا على هذا العلم تسميات متعددة ومختلفة : فهو ، أولاً ، « الفلسفة الاولى ، لأنه العلم بأول الامور في الوجود » وهو ، ثانيا « الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم » وهو ، ثالثا ، « العلم الالهي » لانه يبتغي معرفة الله والأمور المفارقة للمادة في الحد والتصور[٨] وهو ، رابعا « علم ما بعد الطبيعة » وهو ، خامسا ، « علم ما قبل الطبيعة ، لأن الامور المبحوث عنها في هذا العلم ، هي بالذات وبالعموم ، قبل الطبيعة »[٩] وهو ، سادساً ، علم « الموجود من حيث هو موجود[١٠] » وهو ، سابعا ، علم « الموجود المطلق من حيث هو مطلق[١١] » وهو ، ثامناً ، علم « الموجود الكلي من حيث هو كلي[١٢] » .

ومع أن مفهوم ابن سينا عن الموجود أساسي ويعطي للميتافيزيقا بنيتها العميقة، فان علاقة العلم الميتافيزيقي بالعلم الكلي والعلم الالهي ، من جهة ، وعلاقة الموجود من حيث هو موجود بالموجود المطلق من حيث هو مطلق والموجود الكلي من حيث

هو كلي ، من جهة ثانية ، تبقى علاقات غير دقيقة بل غامضة .

ولكن هل الموجود ، من حيث هو موجود ، هو موضوع العلم الميتافيزيقي يعني عند فيلسوف كبير آخر هو ابن رشد ؟ ان تصور الموجود ، بنظره ، لا يقابله أي شيء واقعي . كما وأن الموجود ليس له أية خاصة محددة ، لأن مثل هذه الخاصة ستخرجه من عموميته وشموله وتجعل منه موجودا معينا . إذن ليس للموجود سوى اسم محمول على كل الامور التي تنطبق عليها المقولات . ولهذا فقد رفض ابن رشد أن يكون الموجود موضوعا للميتافيزيقا فلكي تستطيع الميتافيزيقا الاستناد الى كل الموجودات ودراستها ، يجب أن يكون موضوعها الجوهر أو الله وليس الموجود . وهكذا فان موضوع الميتافيزيقا ، عند ابن رشد ، هو الله والعقول المفارقة التي يجب على العلوم الطبيعية اثبات وجودها (١٣) .

ولكن هل الميتافيزيقا هي علم الموجودات بشكل عام ، أي علم كلي يدرس الموجود ، أم هي علم جزئي يدرس المحرك الاول ، أي الله ؟ وهنا يظهر التنازع الحقيقي بين مفهومين أساسيين : إما أن تتطابق الفلسفة الاولى مع شروط كلية العلم ، وبهذه الحالة تستغرق كل العلوم الجزئية ، ويطلق عليها العلم الانطولوجي ، وإمّا أن تكون هي نفسها العلم الالهي الذي يدرس المحرك الاول ، أي الله .

ويعتقد تريكو Tricot أن هذين المفهومين يذوبان كليا في وحدة نظام أرسطو المتماسك تماما (١٤) . ويستند تريكو في قوله الى الحل الذي تركه لنا أرسطو في المقالة السادسة من كتاب ما بعد الطبيعة : فان كان ثمة جوهر غير متحرك ، فمن المفروض أن يكون هذا الجوهر متقدما على الجواهر الطبيعية ، وبالتالي أن يكون العلم الذي يدرس هذا الجوهر متقدما على العلوم الطبيعية . وهذا العلم هو الفلسفة الاولى ، ولما كانت أولى ، فهي كلية . وعلى هذه الفلسفة « اعتبار الموجود من حيث هو موجود ، أي اعتبار ذاته والمحمولات التابعة له من حيث هو موجود » (١٥) .

ويتابع تريكو قائلا : ان الموجود الاول ليس شيئا مغايراً للموجود من حيث هو موجود ، ذلك لان الجوهرية الحقيقية ، موضوع الميتافيزيقا ، لا تتحقق إلاّ في الموجود الاول المجرد من كل قوة . فلكل موجود مكانته المعينة في تسلسل الصور التي ترتقي من الافراد والجزئيات المختلطة بالمادة والقوة حتى تصل في النهاية ، الى الفعل المحض الالهي البريء تماما منهما . وهذا الفعل الالهي هو الوحيد الواقعي بشكل مطلق ، وهو في سموه وعلوه مصدر كل وجود في العالم الأرضي وغايته . فمعرفة الله هي معرفة كل الجواهر الجزئية ، لأن هذه الاخيرة لا توجد ولا تعقل



إلا عن طريق صورها المشدودة نحو الله ، أي نحو خيرها الاعظم . وهكذا فان المرتبة الخاصة لتلك الصور ، في الوجود ، تتحدد عن طريق ارتباطها في المبدأ الاول .

وفي الواقع ، فان ميتافيزيقا أرسطو هي ، معا ، علم انطولوجي وعلم الهي ، ذلك لان الموجود بمعناه المطلق ، أي الموجود من حيث هو موجود ، هو نفسه العقل المحض ، أي الله . بيد أن الميتافيزيقا تدرس كل الموجودات بما فيها من الموجودات الحسية(١٦) ، والموجودات الرياضية (١٧) ، في كل مستوياتها ، وذلك لتجديد مبادئها وشروط كونها موجودات . وهكذا فان الموجود ، من حيث هو موجود ، هو موضوع للعلم الميتافيزيقي الذي هو العلم السامي والعلم الكلي معاً .

وبكلمة واحدة فان الميتافيزيقا الارسطية تقع، بسبب الحقيقة المطلقة لموضوعها، في قمة العلوم النظرية . فمجالها إذن هو الموجود من حيث هو موجود بغض النظر عن كل أنواع العلاقات ، أي الموجود بكماله وتمامه ، أو بالأحرى الصورة المحضة المفارقة والأبدية ، وهكذا فان مجالها لا يمكن أن يقتصر على جزء معين ومحدد من الموجود . والميتافيزيقا أولى وكليّة معا : فهي أولي ، لأنها تدرس الموجود الاول الذي هو جوهر بسيط وفعل محض ، وهي كليّة لأن الموجود الأول أساس لكل الحقائق الاخرى . إن درجة واقعية أي موجود من الموجودات تقاس بتحوله من القوة الى الفعل . ولما كان الموجود الاول فعلاً محضاً خاليـا من مفهومي القوة والنقصان ، فانه الوحيد الواقعي مطلقا . وينتج عن ذلك أن الله هو نفسه موضوع الميتافيزيقا التي تستحق أن يُطلق عليها العلم الالهي والتي بهـا ترتبط كل العلوم الأخرى ، وذلك لأن العلوم النظرية تتشعب بحسب طبيعة موضوعها ، ولأن مكانتها في تسلسل المعرفة المحضة تتحدد بحسب درجة واقعيتها (١٨) .

رغم ابتعاد كل من الفيلسوفين العربيين ، ابن سينا وابن رشـد ، عن المفهوم الأرسطي لموضوع العلم الميتافيزيقي ، يبقـى موقف ابن سينا ، على ما يبدو لنا ممّا سبق أقرب الى أرسطو من موقف ابن رشد .

معنى الموجود وادراك العقل له

لقد ميز ابن سينا بوضوح بين الموجود من حيث هو موجود والموجود الاول الذي هو جوهر مفارق وفعل محض . وهذا التمييـز أساسي ورئيسي في دراسة الموجود وادراكه . اذ انه لابد لنا من تحليل الموجـود من حيث هو موجود ، من أجل التوصل الى العلل والمبادىء الخاصة ، وذلك لاستحالة تحليل الموجود الاول

والجواهر المفارقة لكونها حقائق بسيطة • فالموجود من حيث هو موجود يحتاج الى تحليل وتشعيب ، أما الجواهر المفارقة ، فانها لا تحتاج الا الى ادراك وتأمل ، لانها خارجة عن كل تحليل • فليس الموجود من حيث هو موجود هو ما ينهي وما يختتم به الفيلسوف معرفته ، وانما هو ما يسمح له بكشف حقيقة العقل وحقيقة الله •

فدراسة الموجود من حيث هو موجود هي حتما تحليل الموجود الى انواعه المقومة له والى علله أي احواله التي تحمله نحو الكمال والتحام • وهذا التحليل يؤول ضرورة الى الذات لاستحالة وجود أي عنصر أو آية علة أكثر معقولية منها •

يستعمل ابن سينا كلمة « موجود » ليدل بها على مايوجد من الاشياء خارجا عن الزمان والحركة والصيرورة ، ذلك لان الموجود هو ما يقابل المحسوس • اما « الوجود » مصدر تلك الكلمة ، فانه يدل على الفعل الذي به تتحقق ذوات الموجودات • كما وانه استعمل مرادفا للموجود : « الوجود ههنا هو المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لاعلة له ، وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك ، لا يكون نفس ما هيتها ، ولا جزءا من ماهيتها ، بل انما يكون عارضا ، فاذن هو معلول مستند الى علة ، ولذلك قال الشيخ : في الوجود وعلله (١٩) » •

وقد استخدم ابن سينا مقابل هذين التعبيرين ، الموجود والوجود ، تعبير « الكون » الذي هو مصدر الفعل « كان » • وهذا التعبير يدل على الكائن المحدث المرتبط بالصيرورة والحركة • وهذا هو موضوع العلوم الطبيعية كما لاحظنا ذاك من قبل •

ان الموجود هو من الاشياء التي ترتسم معانيها في النفس ارتساما أوليا ، أو هو كما يؤكد الاكويني مرددا بذلك قول ابن سينا : Primo in intellectu cadit ens (٢٠) ، وذلك لان العقل منذ أن يستيقظ كعقل يدرك المواضيع المحيطة به مؤكدا وجودها أو عدم وجودها • وهنا تتمثل عملية الحكم والتصديق المتضمنة لعملية التصور البسيط • فادراكنا الحقيقي للموجود هو أول كشف جذري نتوصل اليه ، لاننا لا نستطيع ان نعود الى أي شيء آخر سوى اسم الموجود لتوضيحه • فهو اذن ليس ادراكا حدسيا ، لاننا لاندركه تماما الا عن طريق الخبرة التي تقدمها لنا حواسنا باحتكاكها مع الوقائع الفردية ، علما ان الموجود مغاير لتلك الوقائع اذن لابد من تجاوز الوقائع الفردية ، أي الماهيات والذوات التي تتحقق واقعيا عن طريق الوجود ، نحو الفعل ، أي الوجود الذي تلعب الذات دورا في تنوعه وتشخصه •



ولنذكر الان هذه النصوص الثلاثة التي تعبر بوضوح عن مفهوم الموجود عند ابن سينا .

« إن الموجود ، والشيء ، والضروري ، معانيها ترتسم في النفس ارتساما أوليا، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى أن يجلب بأشياء أعرف منها • (•••) وأولى الاشياء بأن تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها ، كالموجود ، والشيء ، والواحد وغيره • ولهذا ليس يمكن أن يبيّن بشيء منها لا دور فيه البتة أو ببيان شيء أعرف منها • ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئا وقع في اضطراب ، كمن يقول : ان من حقيقة الموجود أن يكون فاعلا أو منفعلا ، وهذا ان كان ولابد فمن أقسام الموجود والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل(٢١) » •

« ان الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم ، لانه مبدأ أول لكل شرح ، فلا شرح له ، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء وهو ينقسم نحوا من القسمة الى جوهر وعرض (٢٢) » •

« الموجود يعرفه العقل بذاته دون أن يلجأ الى التحديد أو الى الوصف ، لان الموجود ليس له تحديد ولا جنس ولا فصل ولانه لايوجد اي شيء أعم من الموجود• ومن ناحية أخرى فإن الموجود ليس له تحديد وصفي ، لعدم وجود أي شيء أعرف منه • وبكل تأكيد فانه من الممكن معرفة اسمه بلغة أو بأخرى (•••) • فان قلنا مثلا بالعربية « موجود » ، نشرحه بالفارسية ، أو نشير الى أن الموجود هو ماتترتب كل الاشياء تحته وللوهلة الاولى يتشعب الموجود الى قسمين : الاول يسمى بالجوهر ، والاخر بالعرض (٢٣) » •

ان العقل موجه ، باعمق ما يملكه من العمليات ، نحو الموجود ، ولا يكون هو الا من خلال ادراكه للموجود وكشفه له ، وهو الوحيد القادر على ذلك • فلكي تبقى الميتافيزيقا قائمة ، علينا أن نعتبر أنها وجدت من أجل الموجود ، وأن نقبل بقدرة العقل على كشفه وادراكه ، والا فسيكون موتها وذلك لاستحالة وجود علم ميتافيزيقي في مستوى الحواس والخيال والصور •

فعن طريق التصور البسيط الساذج ندرك الاسماء والماهيات والذات ، وعن طريق الحكم والتصديق يتم التحديد الاولي للوجود • لكن العملية الثانية تحتوي حكما على العملية الاولى ، لانها مكونة من عنصرين اساسيين ، هما : التحديد ، أي الصورة أو الطبيعة وطريقة الوجود ، أي فعل الوجود ، أو الوجود • وعلينا ألا نخلط بين العنصرين المنطقيين ، استيعاب طبيعة معينة وتأكيد وجودها ، مع العنصرين الانطولوجيين اللذين تتركب منهما كل الوقائع المختبرة ، وهما الموجود والوجود •

« فكما أن الشيء قد يعلم تصورا ساذجا ٠٠٠ وقد يعلم تصورا معه تصديق ٠٠٠ كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور ٠٠٠ وقد يجهل من جهة التصديق (٠٠٠): فالسلوك الطلبي منا في العلوم ونحوها ، اما أن يتجه الى تصور يستحصل ، واما أن يتجه الى تصديق يستحصل • وقد جرت العادة بأن يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب « قولا شارحا » ، فمنه حد ومنه رسم ونحوه ، وأن يسمى الشيء الموصل الى التصديق المطلوب « حجة » ، فمنها قياس ، ومنها استقراء • ومنهما يصار من الحاصل الى المطلوب • فلا سبيل الى ادراك مجهول الا من قبل حاصل معلوم(٢٤) » •

ينتقد ابن سينا العامة التي تعتقد « أن الموجود هو المحسوس » • فيعرض رأيتهم، أولا ، بقوله : «اعلم انه قديغلب على أوهام الناس أنالموجودهوالمحسوس، وان مالا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وان مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ماهو فيه كأحوال الجسم ، فلاحظ له من الوجود(٢٥) » • ثم ينتقد هذا الرأي معتمدا ، كما يقول الطوسي ، على وجود موجودات معقولة مجردة عن « الفواشي الغريبة » من الاين ، والوضع ، والكم والكيف ، كما يقال الانسان ، مثلا ، على الافراد بغض النظر عن الشروط الحسية (٢٦) • فالمخيلة والحواس الخارجية عاجزة عن ادراك الموجود بعكس العقل فانه الوحيد القادر على ذلك •

رغم ان ادراكنا للموجود ليس ادراكا حدسيا ، كما رأينا ذلك ، فان ابن سينا يتكلم على ادراك مباشر تتوصل النفس اليه بالعودة الى اعماق ذاتها ، بغض النظر عن الخبرة الحسية • وفي هذا المعنى ينبه ابن سينا على ان الانسان الكامل الادراك، وغيركامله،الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم،واما بالحواس الظاهرةوالباطنة جميعا كالسكران ــ شرطأن يكونله مع ذلك فطنةصحيحة ــ لا يغفلعن وجود ذاته (٢٧) • ثم يزيد ايضاحا ، بفرض حالة للانسان لايدرك فيها شيئا غير وجوده نفسه• وتتمثل هذه الحالة بأن يتوهم الانسان انه خلق صحيح العقل والهيئة ، بحيث انه لا يبصر اجزاءه ولا تتلامس اعضاؤه ، فانه في مثل هذه الحالة يغفل عن كل شيء ، كأعضائه الظاهرة والباطنة ، وككونه جسما ذا أبعاد ، وكحواسه وقواه ، وكالأشياء الخارجية عنه جميعا الا عن ثبوت وجوده ونفسه (٢٨) •

وهذه المعرفة للموجود هي ، على طريقة ابن سينا ، معرفة تأملية حدسية الى



حد ما ، عن طريق ادراك النفس لنفسها بنفسها .

ومع أن تعقل الموجود يتأكد عن طريق ماهية الموضوع المعين أو ذاته ، وعن طريق فعل الوجود الذي يسند الى الموضوع أو الى الذات ، فانه ، مع ذلك ، يقع خارجا عن هذه الثنائية . وعلى العقل ، في هذه الحالة ، اما اللجوء الى الحدس لادراك الموجود ادراكا تأمليا ، واما اللجوء ان طرح الاسئلة التي تعبر عن نزوعه الطبيعي لادراك الموجود في أدق معانيه . ومع أن ابن سينا قد سلك الطريقتين ــ كما بينا آنفا ــ فانه ، مع ذلك ، يميل الى الثانية ، لانها الطريقة العادية المألوفة المتمثلة في اختبار الوقائع العينية المحيطة بنا .

وننتقل ، عن طريق هذا التساؤل ، من المعلوم الى المجهول ضمن اطار الموجودات بحثا عن اجابات حقيقية ومعقولة . فاذا لم يكن الموجود لا بالموضوع ، ولا بالماهية ، ولا بالذات ، ولا بالممارسة الفعلية للاشياء الموجودة ، فما هو اذن ؟ لابد لنا من ترك بعض العناصر الفرعية جانبا ، لكشف حقيقة الموجود ، وبالتالي لادراك المبدأ الخاص بالوقائع الموجودة والعلة الخاصة بوجودها . وهذا الكشف هو ما نطلق عليه منهجا استقرائيا بكل ما تحتويه كلمة استقراء من معان قوية ودقيقة تسمح للعقل انطلاقا من الخبرات الفردية والجزئية ، بكشف المبادىء والعلل الخاصة بالواقع ، وحتى بكشف الكلي .

وبالاختصار فان هذا الاستقراء يقودنا الى كشف مبادىء الموجودات ، أو بالاحرى الى ادراك ماهو أول ضمن اطار الموجودات بحسب ماهياتها وصورها ، وكذلك الى ادراك ماهو أول ضمن اطار الموجودات بحسب فعلها وغايتها . فالجانب الاول هو الجانب الخارجي الحسي الذي يقودنا الى ادراك الجوهر ، والجانب الثاني هو الجانب الداخلي الذي يقودنا الى ادراك الفعل ، فالجوهر هو الموجود في أول معنى له بحسب الصورة ، والفعل هو الموجود في أول معنى له بحسب الغاية

ومع ان كشف الجوهر والفعل يعطي معرفة الموجود عمقا جديدا ، فاننا لانستطيع ، مع ذلك ، مطابقة الموجود معهما . ذلك لان تلك المطابقة ستؤدي بنا الى اعتبار بقية المعقولات الاخرى للموجود كأنها لم تكن ، وبالتالي ان اعتبار الموجود بالقوة كأنه كذلك لم يكن . وهنا يظهر لنا الموجود في تعدده العميق : فهو أولا الموضوع المعين : أي الذات ، وهو ثانيا فعل الوجود بالنسبة للموضوع ، والوجود نفسه بالنسبة للذات ، وهو ثالثا الجوهر من حيث انه مبدأ ، وهو رابعا الفعل من حيث انه مبدأ .

إن معقولا واحدا من بين كل المعقولات ، بامتياز مرموق عند ابن سينا • أن كل الاشياء التي تقع تحت حواسنا ، وبالتالي نفكر فيها ، ندركها اولا كموجودات • فالكون « شجرة » مختلف عن الكون « حصان » وعن الكون « انسان » ، لكن الموجود يجمع بين هذه الوقائع الثلاث ، أو بالاحرى بين كل ماندركه من أعيان ، وانطلاقا من الخبرة الحسية ، وعن طريق الاستقراء ، يدرك ، العقل عند ابن سينا ، هذا المعقول ، أو هذا العنصر المشترك بين الوقائع العينية المختلفة •

وهكذا فان الموجود يدرك من خلال اقسامه ، أي من خلال أنواعه كالمقولات العشر التي تقومه ، ومن خلال حالاته التي تحمله نحو الكمال والتمام كالقوة والفعل(٢٩) • وبهذا فان الموجود يسند الى كل هذه الاقسام ، دون ان يكون أيا منها محافظا بذلك على استقلاله ووحدته ، ولكن أية وحدة تبقى في الموجود ، من خلال هذا التعدد ؟ وما العلاقة القائمة بين الموجود والواحد ؟

بيد أن الموجود لايمكن أن يتوقف عند مستوى التعدد في انماط الواحد ، أي مستوى أقسام الموجود • ولهذا السبب فان هذا الادراك العميق للموجود يقود الى التساؤل هل ثمة موجود آخر خارج من هذا التعدد ، هو الموجود بالمعنى الاكثر اطلاقا للكلمة • وهذا ماقام به فعلا ابن سينا ، اذ انه بعد أن درس الموجود في المقالات السبع الاولى من الهيات الشفاء ، وحلله الى اقسامه الكبرى ، ودرس هذه الاقسام بامعان دقيق ، طرح وجود المبدأ الاول • « واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري أن نختمه بمعرفة المبدأ الاول للوجود كله وأنه هل هو موجود ؟ وهل هو واحد لا شريك في مرتبته ، ولا ندّ له؟ وندل على مرتبته في الوجود ، وعلى ترتيب الموجودات دونه ومراتبها ، وعلى حال العود اليه مستعينين به(٣٠) » •

والحقيقة أن ادراك الموجود من خلال تلك المعقولات المتعددة هو الذي يدفع العقل ليطرح على نفسه مسألة وجود مبدأ أول • بيد أن ادراكنا للموجود ليس ادراكا حسيا ، ولا خياليا ، ولا وهميا ، وانما هو ادراك عقلي محض • انه لايكتسب عن طريق التحديد ، ولا عن طريق الوصف ، وبالتالي لايمكن اثباته لاعن طريق البرهان ولا عن طريق الحجة • وبكلمة واحدة فان العقل لايتوقف عند ادراك المواضيع والذوات بل لابد له من تأكيد الوجود وادراك المبادىء الاولى للموجود كالجوهر والفعل ، وحتى في حال فقدان الخبرة الحسية فان الانسان قد ينكر كل ما يحيط به ماعدا وجوده ونفسه •



علاقة الموجود بالشيء والواحد

لاتدرس الميتافيزيقا الموجود فقط ، وانما تدرس أيضاً الشيء بذاته وأقسامه ، دون أن يكون هذا الشيء موضوعاً لها • يضع ابن سينا الشيء بذاته بموازاة الموجود ، ويقول في مطلع الفصل الذي يعالج القضايا التي يدرسها علم الموجود : « فينبغي لنا في هذه الصناعة (العلم الميتافيزيقي) أن نعرف حال نسبة الشيء والموجود الى المقولات[٣١] » •

ثم يبين أن فكرة الموجود ، وفكرة الشيء ، وفكرة الضروري ، وفكرة الواحد مرتبط بعضها ببعض في عملية التصور البسيط ، أي العملية العقلية الأولى[٣٢] • فتصوروا الموجود والشيء لايتبدلان ولايختلط أحدهما بالآخر ، فلفظ الموجود يدل على معاني كثيرة ، منها معنى يدل على الحقيقة أو الماهية التي بموجبها يكون الشيء هو هو ، وهذا هو المعنى الذي تشير اليه بدقة كلمة شيء[٣٣] •

يدرك العقل الموجود ، والشيء ، والواحد ادراكاً مباشراً وبدون أية وساطة ، لانها مشتركة بين كل الأشياء • أما مبادىء المواضيع الأخرى فان العقل يدركها من خلال هذه التعابير الثلاثة : « وأولى الاشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الاشياء العامة للأمور كلها ، كالموجود ، والشيء والواحد وغيره[٣٤] » • فهذه التعابير الثلاثة مدركة بذواتها ، بغض النظر عن أقسامها التي لاتدرك الا عن طريق هذه التعابير : « ان من حقيقة الموجود أن يكون فاعلاً أو منفعلاً وهذا ان كانولابد فمن أقسام الموجود ، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل[٣٥] » • وبالاضافة الى ادراكنا المباشر لهذه التعابير ، هنا لك ادراك آخر يتم عن طريق أقسامها ، وهذا هو الادراك العادي والمألوف عند ابن سينا •

رغم أن الشيء يدرك ، كالموجود والواحد ، من خلال الموضوع والمحمول ومن خلال أقسامه ، فانه أعرف وأعقل منهما ، كما هو أعرف وأعقل من أقسامه • فمن يقول : « ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر ، فان « يصح » أخفى من «الشيء»، و « الخبر » أخفى من « الشيء » ، فكيف يكون هذا تعريفاً للشيء ؟ (•••)• وأما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح الخبر عنه ، تكون كأنك قلت : ان الشيء هو الشيء الذي يصح الخبر عنه ، لأن معنى « ما » و « الذي » و « الشيء » معنى واحد ، فتكون قد أخذت الشيء في حد الشيء[٣٦] » • ان « الشيء » و « الأمر » و « ما » و « الذي » عبارة عن مرادفات •

ومن ناحية أخرى يقول ابن سينا عندما يتكلم على الواحد : « ولأن الواحد

مساوق للموجود فيلزمنا أن ننظر أيضا في الواحد ، وإذا نظرنا في الواحد وجب أن ننظر في الكثير ، ونعرف التقابل بينهما[٣٧] » •

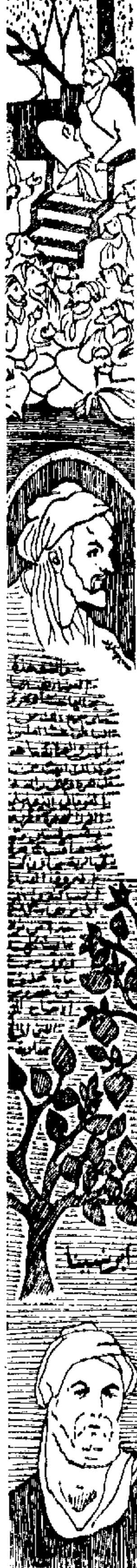
فالواحد ، كالموجود ، يرتسم معناه في النفس ارتساماً أولياً ، ويكوّن وأياه موضوع العلم الميتافيزيقي ، وذلك لأن ما يقال عنه « موجود » يصح أن يقال عنه « واحد » ، حتى ان الكثرة مع بعدها عن طباع الواحد قد يقال عنها كثرة واحدة • وهكذا فان علم الموجود يعتبر « الواحد ولواحقه » ، كما أنه يعتبر الكثرة ولواحقها[٣٨] • فاذا كان الواحد ميزة الوجود ، أو بالأحرى ميزة الجوهر أو الفعل ، فان الكثرة ميزة العدم ، أو بالأحرى القوة ومختلف الصور العرضية للموجود • ومع أن أرسطو قد أشار الى العلاقة القوية بين الموجود والواحد ، غير أن ابن سينا قد شدّد على هذه العلاقة بتأثير من أفلوطين •

والواحد ، كالموجود ، يقال عن كل من المقولات دون أن يكون أياً منها ، ولكن هذا لايعني مطلقاً أن مفهومي الواحد والموجود متطابقان كلياً : « والواحد قد يطابق الموجود في أن الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود ، لكنّ مفهومهما ــ على ما علمت ــ مختلف ، ويتفقان في أنه لايدل واحد منهما على جوهر بشيء من الأشياء[٣٩] » •

وكما أن الموجود لايدرك تماماً الا عن طريق اجزائه ، كذلك فان الواحد لايدرك عقلياً الا عن طريق الكثرة •فالكثرة ، كأقسام الموجود ، تقع في مستوى المعرفة الخيالية غير المنفصلة تماماً عن المادة ، وعن لواحقها كالأبعاد والكيفية • أما الموجود والواحد ، فانهما يقعان في مستوى المعرفة العقلية المنفصلة كلياً عن العالم الحسي ، لكننا لانستطيع التوصل الى هذا النوع من المعرفة الا انطلاقاً من العالم الخارجي المحيط بنا • واليكم هذا النص الذي لم تبين مكانته الفكرية في ادراك الموجود والواحد قبل الآن : « لكنه يشبه أن تكون الكثرة أيضا أعرف عندتخيلنا، والوحدة أعرف عند عقولنا ، ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة من الأمور التي تتصورها بدياً ، لكن الكثرة تتخيلها أولا ، والوحدة نعقلها من غير مبدأ عقلي لتصورها ، بل ان كان ولابد فخيالي[٤٠] » •

وهنا لابد لنا من اعطاء لمحة بسيطة عن المعرفة التجريدية عند ابن سينا • تتمثل هذه المعرفة بتجريد الصور عن المحسوسات ، وذلك لاكتساب المعقولات • وقد تكلم ابن سينا على أربع عمليات تجريدية ، هي :

١ ــ الادراك الحسي : وهو يقدم الى القوة الناطقة في النفس ، عن طريق



الحواس الخمس والحس المشترك ، الصور الخاصة غير المنفصلة تماماً عن المادة • وهكذا لا تزال هذه الصور مشوبة بعناصر مادية مختلفة كالكم والأيْن والكيف والوضعية •

٢ ــ الادراك الخيالي : وفي هذه العملية يبرىء الخيال الصورة المنزوعة من المادة بشكل أقوى من العملية الحسية ، ويحاول الخلاص من المادة • ولكن تبقى

بعض اللواحق المادية عالقة بالصور كالأبعاد والكيفيات •

٣ ــ الادراك الوهمي : وهذه العملية أرفع قليلا من العملية السابقة من ناحية التجريد ، لأن لها معاني ليست مادية بذاتها كاللون والشكل • ولكن الوهم لا يجرد الصورة عن لواحق المادة ، لأنه لا يزال على صعيد الجزئيات ، ولا يزال يصنف الصور حسب المادة ، ولايزال متعلقاً بلواحق المادة ويشارك الخيال في ذلك • وهذه العملية لم يتكلم عليها أبداً أرسطو ، وانما ظهرت لأول مرة عند الفارابي وطورها فيما بعد ابن سينا •

٤ ــ الادراك العقلي : وهذه العملية تجرد الصور عن المادة وعلائق المادة من كل وجه • ان العمليات الثلاث الأولى مشتركة بين النوع الانساني والانواع الحيوانية العليا ، أما الأنواع الحيوانية الدنيا ، فليس لها سوى العملية الأولى • ولكن في مستوى العملية الرابعة التي تعود حصراً الى الانسان يقع الموجود والواحد كمعقولين مرتبطين مباشرة بالفعل(٤١) •

ان علاقة الموجود بأقسامه مشابهة تماما لعلاقة الواحد بأقسامه • فكما أن الموجود ينقسم الى أنواع أو مقولات كالجوهر والكمية ••• والى لواحق عرضية أو أقسام كبرى كالقوة والفعل ••• كذلك فان الواحد ينقسم الى أنواع والى لواحق(٤٢) • وأنواع الموجود ولواحقه مشابهة تماماً لأنواع الواحد ولواحقه : « وكذلك أيضاً للواحد أشياء تقوم مقام الأنواع وأشياء تقوم مقام الأصناف واللواحق »(٤٣) •

وعلى الرغم من الأهمية التي منحها ابن سينا للشيء والواحد ، يبقى الموجود فوق كل الأشياء : « فالموجود هو ما تترتب كل الأشياء تحته(٤٤) » •

اقسام الموجود

ومهما تكن الطريقة التي يدرك من خلالها الموجود ، فانه يدرك مطلقاً بما

يحتويه مـن العمومية ، لأنه « لايوجد أي شيء أعم من الموجود[٤٥] » • ومع ان الموجود ليس بجنس مشترك ، فانه ، مع ذلك ، محمول على كل الوقائع الموجودة • ولكنه لايحمل بنفس الطريقة على الموجود الأول وعلى المخلوقات ، على المخلوقات الروحية الخالصة وعلى المخلوقات المادية • وهذا هو المفهوم التشكيكي للموجـود الذي يقال ، في المستوى المنطقي والمستوى الميتافيزيقي ، على أنـواع الموجـود كالمقولات العشر ، وعلى أحواله كالذات والوجود • وهنا تتوضح فكرة ابن سينـا من خلال هذين النصين : « انه وان لم يكن الموجود ، كما علمت جنساً ،ولامقولا بالتساوي على ماتحته ، فانه معنى متفق فيه على التقديم والتأخير • وأول ما يكون يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده[٤٦] » • « فالموجود ، اذن ينطبق على هذه المقولات تدريجيا من الأكثر نحو الأقل ، رغم أن له دائما نفس المعنـى ، ويطلق على هذا التعبير الموجود بالتشكيك[٤٧] » •

فالموجود ، كالواحد ، لايحدد ، ولابد لمعرفته من اللجوء الى أقسامه كما لاحظنا ذلك سابقا • ان الموجود ليس مفهوما بسيطا ، وانما هو مركـب ، ويتشعب الـى قسمين أساسيين ، أنواع الموجود ، وأحواله • تشمل الأنواع المقولات العشر التي من بينها المادة والصورة لكونهما من الجواهر • أما الأحوال ، فانها تشمل عـوارض الموجود الخاصة التي تحمله نحو الكمال والتمام ، وهي الذات والوجود ، المتعدد والواحد ، المعلول والعلة ، المتأخر والمتقدم ، الممكـن والواجب ، ما هو بالقـوة وما هو بالفعل[٤٨] •

لقد بين ابن سينا ، عندما تكلم على أنواع الموجود ، « أن أولى الاشياء بالوجود هي الجواهر ثم الاعراض » والجواهر بحسب استحقاقها للوجود من الأعلى الى الادنى: الجواهر المفارقة التي ليس لها جسم، وهي الجواهر العقلية الجواهر المفارقة المتصلة بجسم ، وهي الجواهر النفسية[٤٩] ، الجواهر الصورية ، الجواهر الجسمية المركبة من صورة ومادة ، والجواهر المادية من حيـث انها موضـوع لاستقبال الوجود • أما الاعراض ، فهي بقية المقولات الاخرى ، كالكيفية ، والكمية، والمضاف والأين ، ومتى ، والوضع ، والملك ، والفعل ، والانفعال[٥٠] •

أما أحوال الموجود ، فانها ماثلة فيه ولاتنفك عنه مطلقاً لدرجة أنها تشكل مطالب العلم الميتافيزيقي وغايته : « فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط[٥١] » • ويقصد ابن سينا ، هنا ، بالحالات ، الحالات التي « تلحق بالموجود ، لكونه موجودا من حيث انـه موجود ، وليس لكونه كمية أو خاضعاً للحركة ...[٥٢] » •

تشمل أنواع الموجود المقولات العشر ، أي الجواهـر ، والاعراض التسعـة



الأخرى . وهنالك ، من بين هذه الجواهر ، جوهران أساسيان هما : المادة من حيث أنها موضوع بالقوة ، والصورة من حيث انها تحقق المادة بالفعل . وهكذا فان المادة والصورة هما العنصران المقومان لكل الموجودات العينية الواقعية . وهذا هو القسم الأول للموجود .

ويتمسك ابن سينا الى درجة كبيرة بالتمييز بين الذات والوجود . فاعترف آن لكل من المقولات ذاتا تصورية لاتصدر عن أي شيء ، ولكنها تتحقق واقعياً عن طريق الوجود الذي يضاف اليها : « ان معنى الوجود بالنسبة لتلك المقولات ليس بذاتي وليس كذلك بماهية (...) . اذن فلكل مقولة من هذه المقولات ذات لاتصدر عن أي شيء ، فمثلا ، أربعة هي أربعة ، أو هي عدد مع ميزة أنه يوجد . وفي هذه المقولات يتميز الوجود عن الذات ، لان الوجود عرضي غير ذاتي[٥٣] » . فالذات والوجود يشكلان القسم الثاني للموجود .

يحمل الموجود على الواحد والمتعدد، كما يحمل على الوحدة والكثرة: «وكذلك قد يوجد أيضا أمور يجب أن تتحدد وتتحقق في النفس ، وهي مشتركة في العلوم . وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد ، والكثير بما هو كثير (...) . فيكون كل واحد منها مشتركا لكل شيء ولا يجوز أن يختص أيضاً بمقولة ولايمكن أن يكون من عوارض شيء الا الموجود بما هو موجود [٥٤] » . فالواحد والمتعدد يشكلان القسم الثالث للموجود .

ويقال الموجود أيضاً على العلة والمعلول : « فبالحري أن تتكلم الآن في العلة والمعلول ، فانهما أيضاً من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود[٥٥] » . وهذا هو القسم الرابع للموجود .

ويقال الموجود كذلك على المتقدم والمتأخر ، وعلى القوة والفعل التي هي عبارة عن خواص وعوارض لازمة : « لما تكلمنا على الأمور التي تقع من الوجود والوحدة موقع الأنواع ، فبالحري أن تتكلم في الأشياء التي تقع منهما موقع الخواص والعوارض اللازمة ، ونبدأ أولا بالتي تكون للوجود ومنها بالتقدم والتأخر[٥٦] » . فالمتقدم والمتأخر ، والقوة والفعل تشكل القسم الخامس للموجود .

ويقال الموجود أخيراً على الممكن والواجب . ويعتبر كشف الموجود الأول غاية البحث الفلسفي الميتافيزيقي ونهايته . فكل تلك الأقسام تتجه نحو الموجود الأول وتؤدي اليه في النهاية . وهذا هو القسم السادس للموجود .

ان ما يقال بالاشتراك على هذه الاقسام هو الموجود ، وان العلم القادر على

دراستها جميعا دون أن يكون أي منها موضوعا [illegible] موجود • وفي هذا المعنى يقول ابن سينا : « فبيّن أن هذه كلها تقع في العلم الذي يتعاطى ما لايتعلق قوامه بالمحسوسات ، ولايجوز أن يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها حالاته وعوارضه الا الموجود • فان بعضها جواهر ، وبعضها كميات ، وبعضها مقولات أخرى ، وليس يمكن أن يعمها معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود[٥٧] » • ثم يضيف قائلا : « فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه ، وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا[٥٨] » •

ان أنواع الموجود التي هي المقولات العشر تؤول الى نسق من الماهيات ، أي الى نظام صوري ، لكون الموضوع متعلقاً بفصول نوعية • أما أحوال الموجود التي تشمل بقية الأقسام ، فانها تؤول الى الغاية التي في مستواها فقط نستطيع ادراك تلك الأحوال بشكل تام •

ولندرس الآن أقسام الموجود هذه مبتدئين بالمادة والصورة أولى هذه الأقسام •

لاتنفصل المادة عن الصورة الا في الذهن ، أما في الواقع فإن العملية ليست ممكنة • ان كلامنهما لايوجد واقعيا الا بوجود الآخر ، لأن الوجود هو ثمرة لاجتماعهما ، ولأن المادة هي مبدأ قابل بالقوة ، والصورة مبدأ فاعل بالفعل[٥٩] • وبما أن ذات المادة هي امكانية محضة في الوجود ، فصدورها لايتم الا عن حركات الأفلاك السماوية ، أما عن العقل الفعال فلا يمكن ذلك • لكن تغيير هذه الذات الممكنة من القوة الى الفعل يعود الى العقل الفعال والى الصورة الصادرة عنه • بيد أن تشكل الصورة يعود الى المادة والى أسباب فاعلة خارجة كالقوى السماوية والتحديدات الأرضية والتغيرات الطبيعية[٦٠] • ومن هنا نفهم بوضوح أن ابن سينا قد ألحق عامل « التشخيص » ، أي التحديد والتعيين ، بالمادة • فهي التي تحدد الصورة ، وليس العكس •

ان الصورة غير المتشخصة متقدمة على المادة وتشترك في علة وجودها ، أما الصورة المتشخصة فانها متأخرة عنها ، لأن المادة علة فاعلة في تشخصها • ولاتوجد الصورة مخبأة بالفعل في المادة ولا بالقوة فيها • اذن ، لايكمن دور العقل الفعال في اظهار هذه الصورة المخبأة ولا في تحويلها من الموجود في القوة الى الموجود في الفعل ، وانما يقتصر على انتاج كل الصور الكفيلة بتحقيق المادة بالفعل •

تتمتع المادة ، في مستوى الكمية أي في المنطق والعلوم الطبيعية ، بالدور



الرئيسي تلقاء الصورة ، أما في مستوى الكيف ، أي الميتافيزيقا ، فان العكس صحيح • ان تقدم الصورة على المادة ليس في مستوى الزمن ، وإنما في مستوى الـذات • ان هذه الأولية هي نفسها القائمة بين العلة والمعلول ، وبين الله والعالم •

ان الثنائية القائمة بين المادة والصورة ، وبين الجوهر والعرض لاتؤدي بالعقل الى اثبات واجب الوجود ، لان هذا الأخير ليس بواحدة من المقولات • فهو ليس بجوهر أو بعرض ، ولا بجسم أو بمادة أو بصورة ، ولا بكمية أو بكيفية ، ولا بماهية أو بجنس أو بنوع ••• بالاضافة الى أنه خارج عن الزمان وعن المكان وعن الوضع[٦١] •

هذا بالنسبة لتشعب الموجود بحسب الماهية والصورة ، أما بالنسبة لتشعبه بحسب الغاية ، فانه يشتمل ، كما لاحظنا ذلك سابقا ، على أحوال الموجود التي تحمله نحو الكمال والتمام • ولندرس الآن هذه الأحوال مبتدئين بالذات والوجود •

ان الذات السينوية ليست بسيطة ، وانما هي مركبة من عناصر ليست فقط تصورية ، وانما هي أيضاً متطابقة مع عناصر مادية وصورية ، ومع مفاهيم ومعان جزئية وعامة • وقد ميز ابن سينا في كتبه المنطقية بين ذات واقعية وذات عقلية تصورية • وعندما عالج مفهوم الكلي ، في الميتافيزيقا ، رفض رفضاً باتاً تجديد المثل الأفلاطونية ، فميز الحيوان المأخوذ بعوارضه من الحيوان المأخوذ بذاته مسنداً بذلك الى النوع الثاني وجوداً معيناً : « فالحيوان مأخوذاً بعوارضه هو الشيء الطبيعي ، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها أقدم من الوجود الطبيعي بقدم البسيط على المركب ، وهو الذي يخص وجوده بأنه الوجود الالهي لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى • وأما كونه مع مادة وعوارض ، وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية ، فكما أن للحيوان في الوجود أنحاء فوق واحد ، كذلك له في العقل[٦٢] » •

وهكذا يمكننا أن نميز ، عند ابن سينا ، وجود ثلاثة أنواع من الذوات التي يقابلها ثلاث حالات من الكلي ، وثلاثة أنواع من الوحدة :

١ ــ الذات الحيادية المأخوذة بنفسها Secundum se ، ويمكن لها أن تتحقق في مجموعة من الوقائع الجزئية ، عن طريق مبادىء مادية خارجية تميز عدديا الموجودات الفردية • وتتكون هذه الذات من محمولات مقومة تتحقق في الأفراد بوساطة محمولات عرضية ، لأنها مشتركة بين كل موجودات النوع الواحد • ويقابل



صورية محمولة على كل أفراد النوع البشري •

٢ ـ الذات العينية في الموجودات الفردية In singularibus ، وهي مقومة من الذات الحيادية ومن كل ما يضاف اليها من الخارج من المحمولات العرضية • وهنالك في مقابل الذات العينية حالة واقعية فردية ووحدة عددية •



٣ ـ الذات الموجودة في الفكر عن طريق التجريد In intellectu ويقابل تلك الذات كلي منطقي ووحدة كلية • ومن الملاحظ أن الكلي الميتافيزيقي، بعكس النوعين الآخرين ، هو وحده أساسي وجوهري ، أما النوعان الآخران ، فهما عرضيان(٦٣) •

ان الذات ، في الموجود التصوري ، مركبة من محمولات مقومة (جنس ، نوع ، فصل) ، ومن محمولات عرضية (خاص ، عرض ، عام) • بيد أنها في الموجود الواقعي مركبة من عناصر مادية ، ومن عناصر صورية •

يوضح ابن سينا حقيقة الذات عن طريق الكليات ، وعن طريق التحديد • لايمكن لأي شيء من الأشياء أن يكون كلياً الا عن طريق حمله على الجزئيات الواقعة تحته بالاسم والحد (٦٤) • بيد أن الحمل لا يتضمن تطابقا بين ذات الموضوع وذات المحمول(٦٥) •

ينقسم الكلي الى ثلاثة أنواع من التعابير :

١ ـ تعبير يشير الى الماهية في جواب « ما هو ؟ » ، كالجنس الذي يحمل على أشياء مختلفة الحقائق بالعدد ، وكالنوع الذي يحمل على أشياء مختلفة الحقائق بالعدد وبالجنس •



٢ ـ تعبير يشير الى هوية الماهية ، بالذات ، في جواب « أي شيء هو ؟ » ، كالفصل النوعي الذي يقوم النوع ويقسم الجنس •

٣ ـ تعبير لايشير الى الماهية كالخاص والعرض العام •

فالنوعان الأول والثاني يشيران الى محمولات مقومة للذات • أما النوع الثالث ، فانه يشير الى محمولات عرضية غير مقومة للذات ، سواء كانت عرضية لازمة لها كالخاص ، أو عرضية مفارقة لها كالعرض العام • ويشترك المقوّم (الجنس ، والنوع ، والفصل) واللازم (الخاص) في أن كل واحد منهما لا يفارق الذات ، ويختلفان في أن الثاني ، بعكس الأول ، غير مقوم للذات • ويشترك اللازم



(الخاص) والعارض (العرض العام) في أن كل واحد منهما خارج عن ذات الشيء وغير مقوم لها ، ويختلفان في أن الاول ، بعكس الثاني ، لايمكن فصله عن الذات[٦٦] .

فلكل الكائنات البشرية ، مثلا ، ذات مشتركة مقومة بمحمول جوهري أو بصفة أساسية هي الجنس ، وبصفة أخرى هي الفصل النوعي . هذا الاخير يحدد الجنس ويميّز النوع البشري عن غيره من الانواع . اذن فالفصل النوعي بالنسبة للجنس هو عنصر تشخيصي يميز النوع البشري عن غيره من الانواع . ولما كانت المادة والصورة تقابلان ، في الواقع ، الجنس والفصل النوعي ، لذا فان الصورة تلعب بالنسبة للمادة نفس الدور الذي يلعبه الفصل النوعي بالنسبة للجنس ، أي أن الصورة هي عنصر تشخيصي يميز النوع البشري عن غيره . بيد أن المحمولات العرضية ، كالخاص (الضحك والكتابة) ، وكالعرض العام (كاللون والشيب) تميز عدديا الموجودات الجزئية للنوع البشري . اذن فالمحمولات العرضية هي المبدأ التشخيصي ضمن اطار موجودات النوع الواحد، ولما كانت تلك المحمولات العرضية ناجمة ، في الواقع ، عن المادة المتحولة الفاسدة ، لذا فان المادة هي المبدأ التشخيصي ضمن اطار النوع الواحد[٦٧] .

أما بالنسبة للتحديد ، فانها قضية شغلت الشيخ الرئيس طوال حياته . يدل التحديد على ماهية الشيء بكل عناصرها المقومة لها . كما واننا نتوصل ، عن طريق التحديد ، الى تصور ذات الشيء ، والى تمييزها عن الاشياء الاخرى في الوقت نفسه[٦٨] . ولما كان التحديد يقع في مستوى الماهية ، فاننا لانستطيع أن نحدد سوى الاشياء المركبة ، لأن الأشياء البسيطة ليس لها ماهية . وهكذا فان الله ، عند ابن سينا ، لايمكن تحديده . وبكلمة واحدة يمكن القول ان التحديد هو ، كالكلي ، يعطي العقل تصورا دقيقا عن الذات[٦٩] .

ولكن الوجود مغاير للذات ، فهو « ليس بماهية شيء ، ولاجزء من ماهية شيء ، أعني الاشياء التي لها ماهية ، لايدخل الوجود في مفهومها ، بل هو طارىء عليها[٧٠] » . فالوجود اذن لايدخل في تركيب الذات ، وانما هو مرتبط بها كشيء يضاف من الخارج ، ذلك لاننا نستطيع تصور الانسان ، دون أي اعتبار لوجوده . وهنا يوضح ابن سينا ما سبقه اليه معلمه الفارابي ، وما عبر عنه أرسطو بقوله : « فماهية الانسان شيء ، وفعل وجوده شيء آخر[٧١] » . وبالاضافة الى ذلك ،فقد اقتبس ابن سينا عن أرسطو[٧٢] ، مثال المثلث : « أعلم أنك قد تفهم معنى المثلث،

وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ، أم ليس بموجود ، بعدما تمثل عندك أنه من خط وسطح ، ولم يتمثل لك أنه موجود[٧٣] » ٠

وهكذا فان الوجود « صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمول عليها خارج عن تقويم ماهياتها (٠٠٠) ، وليست صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات بل فائض عليها من مبدأ[٧٤] » ٠

ويتمسك ابن سينا كثيراً بالتمييز بين الذات والوجود بالنسبة لممكنات الوجود ، ويقول : « ولهذا السبب لانستطيع القول ، ان شيئاً جعل من الانسان جوهراً ، أومن السواد لونا ، ولكن نستطيع القول ، ان شيئا جعله موجودا ٠ اذن فلكل مقولة من هذه المقولات ذات لاتصدر عن أي شيء ، فمثلا « أربعة » هي « أربعة »، أو هي عدد مع ميزة أنه يوجد ٠ وفي هذه المقولات يتميز الوجود عن الذات ،لأن الوجود عرضي غير ذاتي ٠ (٠٠٠) اذن فالوجود ليس بجنس وليس بخاص ولابشيء آخر من هذه المقولات العشر[٧٥] » ٠

يتبين لنا ، من خلال هذا النص ومن غيره من النصوص السابقة ، أن لكل من المقولات ذاتاً لاتصدر عن أية علة ، ووجودا أضيف الى تلك الذات من المبدأ الأول ليحققها بالفعل ٠ فتحديد الذات لموجود ما لايشمل وجوده ٠ أي يجب أن يضاف الوجود الى الذات من الخارج ، وبالتالي يعود على الخالق تحقيق ذلك ٠ وبشكل آخر يمكن القول : ان الخلق ليس خلقاً للذات ، وانما هو فعل تفرض بوساطته الذات المعينة في الوجود ٠ فالوجود اذن هو عطاء صادر عن الوجود التام ومضاف الى ذات ممكنات الوجود التي بالقوة من أجل تحقيقها بالفعل ٠ ان الذات منفصلة عن الوجود ومتميزة عنه في المخلوقات ، أما في الخالق فانها هي نفسها الوجود ٠

ولنبحث الآن في موضوع الواحد والمتعدد ٠

لايتضمن تحديد الذات السينوية الوحدة والكثرة ، وذلك لان ماهية الوحدة « معنى عرضي ومن جملة اللوازم للأشياء[٧٦] » ٠ فالوحدة ليست من العناصر المقومة للذات ، وانما من اللوازم لها ، وهي لاتدخل في تحديد جوهر أو عرض[٧٧] ٠ واذ كانت الوحدة من الاعراض اللازمة للذات ، فان العدد المركب من الوحدة هو من الأعراض اللازمة أيضا[٧٨] ٠

وهكذا فان الوحدة ميزة ملازمة للشيء بشكل ضروري وغير منفصل عنه ٠ فالوحدة هي ، اذن كالوجود عرض ملازم للموجود ٠

فالواحد ، كالموجود ، يقال بالتشكيك وفق معان مختلفة تشترك جميعها في أنها لا تقبل القسمة بالفعل (٧٩) ٠ وهو على نوعين : الواحد الذي لاتقبل طبيعته ،



بأي شكل من الأشكال ولا تحت أية صيغة ، التعدد كالله والنقطة الرياضية ، والواحد الذي هو واحد من ناحية ، ومتعدد من ناحية أخرى (٨٠) •

فالناحية الأولى هي الواحد بالعدد ، أما الناحية الثانية ، فانها تقال على الأشياء الجزئية إما بالعرض ، واما بالذات •

والواحد بالعرض يقال اما عن طريق الكيف ، واما عن طريق الكم ، كما يقال عن القطن والثلج انهما واحد بالبياض ، أو عن شيئين أنهما واحد بالمقدار •

أما الواحد بالذات فانه يتشعب الى خمسة أقسام : الواحد بالجنس ، كما يقال عن الانسان والحيوان انهما واحد بالحيوانية ، والواحد بالنوع ، كما يقال عن زيد وعمر انهما واحد بالانسانية ، والواحد بالاضافة ، كما يقال عن النفس والجسد انهما واحد عن طريق العلاقة بينهما ، والواحد بالوضع ، كما يقال عن الملك والمدينة انهما واحد بحكم وضع الملك فيها (٨١) ، والواحد بالموضوع ، كما يقال عن الكاتب والضاحك انهما واحد في الانسان ، او عن الثلج والقطن انهما واحد بالبياض(٨٢) •

وهكذا يوجد نوعان من الوحدة بالعرض ، وحدة كمية ووحدة كيفية ، وخمسة أنواع من الوحدة بالذات : وحدة بالجنس، وحدة بالنوع، وحدة بالاضافة، وحدة بالوضع ، ووحدة بالموضوع[٨٣] •

وليس فقط للواحد أنواع ، وانما له أيضا لواحق ، هي : المساواة ، المشابهة ، المطابقة ، المجانسة ، المشاكلة ، والهو هو • فالمساواة هي المشاركة في الكم والمشابهة هي المشاركة في الكيف ، والمطابقة هي المشاركة في الوضع ، والمجانسة هي المشاركة في الجنس ، والمشاكله هي المشاركة في الاضافة ، والهو هو أو المماثلة وهي المشاركة في الموضوع كالكاتب والضاحك المحمولين على الانسان ، أو المشاركة في المحمول كالقطن والثلج اللذين يحمل عليهما البياض[٨٤] •

ويقال المتعدد وفق نفس الاقسام التي يتشعب اليها الواحد ، فهناك المتعدد بالعدد ، والمتعدد بالجنس ، والمتعدد بالنوع ••• وللمتعدد لواحق مقابلة تماما للواحق الواحد ، وهي : اللامساواة ، المقابلة واللامشابهة ، اللا مماثلة ، اللامجانسة، اللامشاكلة،والغيرية(تشمل اللامشاركة في الموضوع، واللامشاركة في المحمول)[٨٥] وهكذا فان كلا من الواحد والمتعدد يحدد ويدرك عن طريق الاخر •[٨٦]

فالواحد العددي ، عند ابن سينا ، عرض ، لان مبدأ العرض عرض[٨٧] ، أما الواحد الميتافيزيقي أو الواحد المطلق ، فانه لايمكن ان يكون عرضا ، لكونه مساوقا للموجود ومتطابقا معه ، بحيث انه يستحق ان يكون موضوعا للعلم الميتافيزيقي •










وبكلمة واحدة فقد ميز الفيلسوف العربي بين العدد من حيث هو عدد ، والعدد المرتبط بالكمية • فالنوع الاول يُدرس في الميتافيزيقا ، والنوع الثاني في الرياضيات(٨٨) •

وهكذا فان ابن سينا ، على مايبدو لنا من خلال هذا العرض البسيط ، لم يخلط ، كما ادعى ذلك ابن رشد وغيره من الفلاسفة ، بين الواحد الرياضي والواحد الميتافيزيقي ، بل على العكس فقد ميز بينهما تمييزا واضحا •

إن مشكلة الواحد والمتعدد بانواعهما ولواحقهما تقودنا كالموجود وانواعه ولواحقه ، الى كشف مبدأ أول ضمن اطار الموجودات •

والآن هل يمكننا القول ، مع ابن رشد وتوما الاكويني وجيلسون وغيرهم من الفلاسفة ، ان الوجود وبشكل عام لواحق الموجود ، عند ابن سينا ، هي من الاعراض بالمعنى الدقيق لكلمة عرض ؟

فمن ناحية ، يقول ابن سينا ، ان أحوال الموجود هي عوارض خاصة به ولاحقة له(٨٩) ، لكنه يؤكد ، من ناحية ثانية ، أنها غاية ومطلب علم الموجود : « فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ، ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط(٩٠) » • فكيف يمكن للاحوال أن تكون أعراضا ، من ناحية ، وغاية ومطلبا من ناحية ثانية ؟ أو بالاحرى ، هل يعقل أن يكون ابن سينا قد اتخذ من الاعراض غاية ومطلبا للعلم الميتافيزيقي ؟ قد يبدو للوهلة الاولى أن ابن سينا قد وقع في التناقض ، لكن ان تأملنا الموضوع مليا ، لزم علينا الاجابة عن الاسئلة الثلاثة التالية : هل اعتبرت أنواع الموجود وأحواله بحسب مستوى واحد أو بحسب مستويين ؟ هل جميع هذه الاحوال أعراض خاصة للموجود وعلى جميع المستويات ؟ هل المادة ، والمتعدد ، والقوة ، والذات والممكن متقدمة على الصورة ، والواحد ، والفعل ، والوجود ، والضروري على كل المستويات ؟

لقد اجبنا عن السؤال الاول ، عندما قلنا ان الموجود ينقسم الى انواع بحسب ماهيته وصورته ، والى أحوال خاصة به ولازمة له بحسب غايته(٩٠) • ان الاحوال ، في المستوى المنطقي والطبيعي ، أعراض بالنسبة للانواع التي تقوم ذات الموجود ، أما في المستوى الانطولوجي ، فان الامر على عكس ذلك تماما • وهكذا فان الوجود ، وبالتالي جميع أحوال الموجود ، لايمكن ان تكون اعراضا في المستوى الانطولوجي • هذا بالنسبة للسؤال الثاني • أما بالنسبة للسؤال الثالث ، فلدينا كذلك مستويان : مستوى التصور المنطقي ، ومستوى التحقق الفعلي • ان المتعدد، والقوة ، والذات ، والممكن ، والمادة متقدمة ، في المستوى الاول ، على الواحد ،

والفعل ، والوجود ، والضروري ، والصورة ، أما في المستوى الاول ، فان العكس صحيح .

وهكذا فان الذات المقومة للموجود متميزة عن الوجود العارض واللاحق له . ويقصد ابن سينا ، هنا ، بالعارض واللاحق انه لابد من ان تكون هنالك ذات متقدمة زمنيا ومنطقيا لكي يضاف اليها الوجود ويحققها بالفعل . فالوجود ومعه جميع أحوال الموجود متقدمة ، في المستوى الميتافيزيقي ، على جميع المقولات ، ولا يمكن لها ، بالتالي ، أن تكون أعراضا . فلا يمكن للوجود الذي هو مطلب العلم الميتافيزيقي وغايته ، والذي يحقق الذات بالفعل ويمنعها من السقوط في العدم أن يكون عرضا . وفي هذا المعنى يقول ابن سينا : « ولكن لايجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء ، انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود ، أوبسبب صفة أخرى ، لان السبب متقدم في الوجود ، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود[٩١] » .

وهذا نص اخر يستفاد منه أن أحوال الموجود لايمكن ان تكون عرضية بأي شكل من الاشكال : « ان حالات الكلي والجزئي ، القوة والفعل ، الممكن والضروري ... تلحق بالموجود ، لكونه موجودا من حيث انه موجود ؛ وليس لكونه كمية أو خاضعا للحركة..[٩٢] »

ان فيلسوفنا ، خلافا لما يعتقده البعض ، لم يعتبر الوجود عرضا . أي أنه ليس من الذاتيين ، لعدم اسناده الاولوية الى الذات . اذ لاشيء يتقدم في الوجود على الوجود . فالذات اذن لا تتحقق بالفعل الا بعد اقترانها بالوجود . انه ليس كذلك من الوجوديين ، اذا أنه لابد من الذات المتقدمة ليضاف اليه الوجود . تشبه علاقة الذات بالوجود ، علاقة المادة بالصورة ، وعلاقة القوة بالفعل ، وعلاقة الممكن بالواجب . تقع اذن فلسفة ابن سينا المتعلقة بالذات والوجود بين الذاتيين والوجوديين

والآن ننتقل الى موضوع آخر ، هو العلة والمعلول ، يقال عن موجود ، انه علة لموجود آخر عندما يكون وجود هذا الاخير صادرا عن الاول الذي سبق ان تحقق وجوده بالفعل . يسمى الموجود الاول علة ، والموجود الثاني معلولا . ان العلة اما أن تكون متحدة مع المعلول ، أو لا . وفي الحالة الاولى ، اما أن تحقق العلة وجود المعلول في القوة ، وهذه هي العلة المادية ، واما أن تحققه بالفعل ، وهذه هي العلة الصورية . أما في الحالة الثانية فان العلة اما ان تكون هي التي بها وجد المعلول ، وهذه هي العلة الفاعلة ، واما ان تكون هي التي من اجلها وجد المعلول ، وهذه هي العلة الغائية .



يقصد ابن سينا بالعلة الفاعلة العلّة التي تنتج وجودا متميزا عن ذاتها، أو العلة التي تفعل في مادة دفعة واحدة ، أو على عدة دفعات بالحركة وبوساطة موجودات اخرى. يتضح من هذا وجود نوعين من العلل الفاعلة : النوع الاول مستخدم في علوم مابعد الطبيعة ، والنوع الثاني مستخدم في العلوم الطبيعية .

ان العلة الفاعلة الميتافيزيقية تعطي الوجود . انها لاتعطي وجودا معينا ومحددا، بل تعطي وجودا كليا . وهذا يفيد ان هذه العلة ليست علة خاصة ، بل علة كلية . هذا المميز العام يسمح لنا أن ننتقل من علة فاعلة الى أخرى حتى نصل الى العلة الغائية التي هي العلة الفاعلة للعلل الفاعلة . اما العلة الفاعلة الطبيعية ، فهي علة الحركة التي لاتمنح الوجود من حيث هو مبدأ للموجود .

ان العلة الفاعلة قد تكون معلولة في عالم الكون والفساد . أما فيما عدا ذلك فانها متقدمة على كل العلل ، لان بها ومن اجلها تتحقق كل الموجودات في الكمال والتمام . وهذه هي العلة الغائية الحقيقية . ومن هنا يمكن القول : ان العلل والمعلولات ، في العالم الطبيعي ، توجد متحدة كتلة واحدة . اما فيما عدا ذلك ، فبالرغم من ان العلل موجودة مع المعلولات زمانيا ، فانها منفصلة عنها ومتقدمة عليها ذاتيا .

ان الفيلسوف العربي يعطي النظرية الارسطية في العلية اهمية كبرى انه يعالجها باسلوبه المنطقي الخاص بشكل متوافق مع هدفه الاسمى ، الا وهو التفتيش عن أول ضمن اطار الموجودات . ان النقطة الأصلية في بحثه معتمدة على كون العلل متعلقة بالعلة الغائية ، وبالتالي متناهية في تسلسلها . وينتهي تسلسل العلل الى علة غير معلولة وغير واجبة بغيرها . اذن يجب ان تكون هذه العلة ضرورية بذاتها وابدية ، هذه هي العلة الفاعلة للعلل الفاعلة ، أو العلة الغائية . وهذا هو الله (٩٣) .

يستخلص ابن سينا من التمييز الواقعي بين الذات والوجود ، من حيث هو تطبيق لنظرية ارسطو « في القوة والفعل » ، الفرق التصوري والواقعي بين ممكن الوجود وواجب الوجود .

يسمى واجبا الموجود الذي ليس له علة والذي بفضل ذاته الخاصة يستحيل عدم وجوده . وبالعكس يسمى ممكنا الموجود الذي امكانية وجوده محتملة والذي لايوجد الا بوساطة علة تحققه بالفعل .

يتشعب الممكن الى ممكن بالنسبة لذاته (لان علته لم توجد بعد) ، والى واجب بوساطة الوجود الذي أضيف اليه من علته .

الممكن ، بشكل عام ، هو المعنى الذي يرافق عدم الاستحالة والذي يتضمن اما الايجاب واما السلب ، يستنتج من هذا معنيان للممكن : الممكن عند العامة ، والممكن عند الخاصة . الممكن ، في معناه الاول ، مقابل لغير الممكن (الممتنع) . ان له ضرورة في الوجود واستعدادا لاستقبال ضرورة عدم الوجود . انه يكون ، لكنه يمكن ان لا يكون . اما الممكن ، في معناه الثاني ، فهو مقابل للضروري . ان له ضرورة في عدم الوجود واستعدادا لاستقبال ضرورة الوجود . انه لايكون ، لكنه يمكن ان يكون(٩٤) .

يضيف ابن سينا معنى ثالثا للممكن أخص من المعنيين السابقين . هـذا المعنى يستحق اسم الممكن أكثر من غيره ، لانه متوسط بين الوجود والعدم دون انيميل نحو أحدهما اكثر من ميله نحو الاخر ، انه ممكن ان يكون وان لايكون ، مثال الكتابة بالنسبة للانسان(٩٥) .

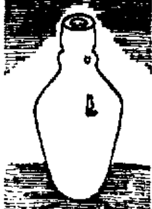
كذلك يضيف ابن سينا معنى رابعا خاصا كسابقه ، لكن حالة وجوده أوعدم وجوده متعلقة بالمستقبل .وهذا هو الامكان الاستقبالي(٩٦) .

ان الوجود الخاص بالذات المتقدم على وجودهـا المحدث المضاف اليها مـن المبدأ الاول ليحققها بالفعل ، هو ما ندعوه بالممكن : « فان لكل أمر حقيقة هو بها ماهو . فللمثلث حقيقة انه مثلث ، وللبياض حقيقة انه بياض ، وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ، ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي(٩٧) » . وذلـك لان الموجود المحـدث عليـه ، قبل أن يوجد ، أن يكون ممكنـا بذاته ، والا فسيكون عدما ، ويستحيل على أية علة تحقيق وجوده بالفعل(٩٨) .

فامكانية الوجود بذاتها لاتنجم عن أيـة علة ، أي أن كل موجود ، لا يكـون وجوده ضروريا بذاته ، هو ممكن ، ليس بغيره ، وانما بذاته . وفي هذا المعنى يقول ابن سينا : « اذن يجب ، لكي يحصل وجود هذا الشيء ، ان تختفي الامكانية ، والامكانية بذاتهالا تختفي مطلقا ، لانها لا تصدر عن أية علة . وهكذا فان امكانيته بالنسبة للعلة هي التي عليها ان تختفي ، لكي يصبح من الضروري على هذا الشيء ان يوجد عنطريق العلة» . وهذا لا يتحقق الا اذا كانت علاقة الشيء مع العلة منتهية وتامة بحيث تتحقق كل الشروط وتصبح العلة بالفعل . والعلة لاتصبح بالفعل الا اذا نجم عنها المعلول ضروريا(٩٩) .

وهكذا فان كل ذات ، قبل اضافة الوجود اليها من المبدأ الاول ، هي ممكنة بذاتها . بيد أن تلك الذات ، كما يعرضها ابن سينا ، تستحق العدم: « والممكـن



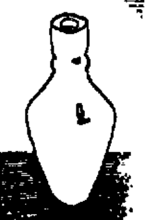












الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته ... العدم » • ثم يضيف قائلا : « وسائر الاشياء فان ماهياتها ، كما علمت ، لاتستحق الوجود ، بل هي في انفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم ،فلذلك كلها في أنفسها باطلة ، وبه حقة ،وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك كل شيء هالك الا وجهه ، فهو احق بان يكون حقا(١٠٠) » •

وفي الواقع لايوجد تناقض بين الممكن الايجابي المتمتع بوجود خاص والممكن الذي يفيد العدم ، لان وجهة نظر ابن سينا ، هنا ، ليست ميتافيزيقية محضة وانما منطقية ولا هوتية معا • فلا يمكن للذات ، في المستوى الميتافيزيقي ، ان تكون عدما وشيئا ما معا • أما نجاه جبروت الخالق ومن وجهة نظر دينية لاهوتية فانها ، قبل استقبالها للوجود المحدث،عدم وموجودةعلى نحو ما في الوقت نفسه• فالموجودات المحدثة ترتبط بالمبدأ الاول بشكل مزدوج : ارتباط في الخلق ، وارتباط في مستوى العقل الالهي الذي منه تصدر الذوات •

فان كان ثمة اولوية منطقية للذات الممكنة بالنسبة للوجود الذي يضاف اليها من الخارج بفعل علة خارجية ، هنالك ، من ناحية اخرى ، تطابق بين الماهية والشيء والذات في وظائفها المنطقية • وهكذا فان الشيء يكون اما موجودا في الاعيان ، واما موجودا في العقل والوهم ، والا فلن يكون شيئا • ذلك لان ما يطلق عليه شيء يجب أن يكون قادرا على استقبال المحمولات ، ولكن أن يكون الشيء عدما على الاطلاق ، فهذا أمر يجب النظر فيه بامعان • « فان عني بالمعدوم المعدوم في الاعيان ، جاز أن يكون كذلك ، فيجوز أن يكون الشيء ثابتا في الذهن معدوما في الاشياء الخارجية ، وان عني غير ذلك كان باطلا، ولم يكن عنه خبر البتة ، ولاكان معلوماالا على أنه متصور في النفس فقط • فأما أن يكون متصورا في النفس صورة تشير الى شيء خارج فكلا (١٠١) » •

ان مفهوم الواجب أعقل من مفهوم الممكن ، لان الممكن ليس بمبدأ ولا يدرك الا عن طريق الواجب او بالاحرى بوساطة مبدأ آخر موجود بالفعل • وذلك لان الواجب يدل على تأكد الوجود ، أما الممكن فانه ، بدون الواجب الموجود بالفعل ، يسقط في العدم • فالوجود « أعرف من العدم ، لان الوجود يعرف بذاته ، والعدم يعرف ، بوجه ما من الوجوه ، بالوجود(١٠٢) » •

ولما كان الخلق فيضا ضروريا ، عند ابن سينا ، فان مفهومه الحتمي هذا يبعد الممكن من اطار الوجود ويحصره ضمن اطار الذات • وهذا يفيد أن الاشياء ممكنة لا بوجودها ، وانما فقط بذواتها • فلكل شيء وجود هو موجود ضروري ، سواء

بذاته ، او بغيره ، فالاول هو واجب الوجود الذي لاتتميز ذاته عن وجوده ،والآخر هو الممكن بذاته قبل أن يصبح ضروريا بغيره[103] .

وهكذا فان العلاقة بين الممكن والواجب ، كذلك بين العلة والمعلول ، توضح لنا وجود ثلاثة أنواع من الموجودات :

١ ــ الواجب بذاته على كل المستويات ، انه غير متشكل من مادة وغير مسبوق بالزمان وغير صادر عن علة فاعلة ، هذا هو العلة الاولى ، أي الله المثبت بالنظر .

٢ ــ الواجب بغيره بشكل دائم ، بمعنى انه لايمكن ان لا يكون ، أي أنه ضروري ، لكن ضرورته لاتكون في مستوى الذات،وانما فقط في مستوى الوجود، وفي هذا المعنى بالذات يبين ابن سينا ان طبيعة هذا النوع من الموجودات ليست بسيطة ، وانما هي مركبة من ذات ممكنة الوجود بذاتها ومن وجود واجب بواجب الوجود . فالامكان يقع اذن في مستوى الذات . هذا هو العالم المعقول . انه غير متشكل من مادة وغير مسبوق بالزمان ، لكنه صادر عن علة فاعلة .

٣ ــ الواجب بغيره من وقت لاخر . هذا هو العالم المحسوس الذي يشمل كل الكائنات المركبة من مادة وصورة ، أي المسبوقة بالمادة والزمان والصادرة من علة فاعلة . ويعود الفضل في وجود هذه الكائنات الى ثلاثة اسباب : المادة التي سبق لها أن وجدت زمانيا ، الصورة الصادرة عن العقل الفعال ، وحركات الأفلاك السماوية التي تجهز المادة لاستقبال الصورة .

ان كل مخلوق مركب من ذات ومن وجود كلاهما متميز عن الاخر . اذا كانت المخلوقات مقتصرة في وجودها على هذا النوع من التركيب ، فانها تكون عقولا مفارقة وملائكة . ولكن ثمة تركيبا اخر في الذات نفسها ، الا وهو المادة أي القوة ، والفعل أي الصورة . ويشمل هذا التركيب كل الكائنات الأرضية .

ان ماتسمح لنا الخبرة الحسية بمعرفته لايتجاوز حدود الاعيان التيوجودها يتعلق بعلة ما ، لكن مجموعة الاعيان وعللها ليست الا عبارة عن موجود ممكن بسيط . من المعلوم ان الممكن هو مايكتسب وجوده من علة قائمة بالفعل . أي لولم توجد الا موجودات ممكنة لادى بنا المطاف الى العدم ، وبشكل اخريمكن القول : لو لم توجد معلولات واجبة بالفعل ، لانعدمت الموجودات الممكنة . ولان الممكنات موجودة والعلل الواجبة بالفعل متناحية ، اذن ثمة موجود خارج عن الحلقة الكلية للعلل الواجبة هو علة لوجودها . هذا هو واجب الوجود بذاته .



لقد أصبح واضحا ان القضية الارسطية « لما هو بالقوة ولما هو بالفعل » هي القضية المركزية التي تسيطر على كل اقسام الموجود في فلسفة ابن سينا • لقد فهم الفيلسوف العربي هذه القضية كما حددها الفيلسوف اليوناني ، بيد انه تجاوزه في مدى تطبيقها •

ان القوة هي مبدأ الحركة في جسم آخر أو في نفس الجسم من حيث أنه آخر، كما أنها ميزة مرتبطة ضروريا بمبدأ آخر موجود بالفعل • أما الفعل فانه لايدرك الا بشكل غير مباشر وسلبي ، عن طريق الحركة والممكن[١٠٥] •

لايسمح لنا مفهوم الحركة وتحليلها بادراك حقيقة الفعل ، وانما يسمح لنا بتجاوز القوة وفرض مبدأ متمايز عنها • وبشكل اوضح نقول : ان الفعل لايتحقق بشكل كامل في الحركة ، لبقاء المتحرك في حالة القوة طالما كان موجودا في الحركة • فالحركة ليست تماما بالفعل ، وانما تقع بين القوة والفعل • اذن ، الحركة هي نوع من الفعل غير المستكمل[١٠٦] •

ان العلاقة بين الممكن والقوة وطيدة لدرجة انه ليس من السهل تمييز أحدهما من الآخر ، لكن هذا لا يحملنا على القول ، ان ابن سينا قد خلط بين هذين المفهومين • وفي الواقع لايدرك الممكن الا عن طريق علته وبوساطة مبدأ موجود بالفعل ، وذلك لاستحالة اختباره • أي أن عقلنا البشري لايتوصل ، في وضعية منطقية تقدية ، الى ادراك الممكن الا من حيث انه واجب بغيره • اما في وضعية انطولوجية ، فان العقل لايدرك الممكن الا عن طريق علته ، أي بوساطة الفعل • بيد أننا نستطيع ادراك القوة عن طريق القوة نفسها دون اللجوء الى أي شيءآخر، وذلك لانها مبدأ يمكن اختباره • كما واننا يمكننا ادراكها عن طريق الفعل •

يتضح من هذا ان الممكن ، بدون الفعل ، يسقط في العدم ، فالممكن ُيسبق دائما « بقوة الوجود » القائمة في موضوع ما ، وفي هذا المعنى يقول ابن سينا : « ••• أن معنى كون الشيء ممكنا في نفسه هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانابالموضوع واحدا ، وكونه مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه ، وكونه ممكنا فيءنفسه هوباعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هوباعتبار اضافته الىموجوده» • ثم يضيف قائلا : « والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده » الذي هو « معنى في موضوع وعارض لموضوع »[١٠٧] •

وهذا هو نص آخر يبين بوضوح ان ابن سينا قد ميز بين الممكن والقوة :

« ان قال أحد ان امكانية الوجود هذه هي نفس قوة العلة الفاعلة ، فقد اخطأ(...) وهكذا فان امكانية الوجود بذاتها مغايرة لقوة العلة ، وهذا هو بالتأكيد شيء آخر هو الذي حقق الممكن في الوجود ...[١٠٨] » . ومن هنا نستنتج ان الممكن مغاير للقوة ، وان الذي حقق الممكن في الوجود هو مبدأ موجود ، ليس بالقوة ، وانما بالفعل . فان كان الممكن يسبق دائما بالقوة ، فان القوة لا تسبق أبدا بالممكن ، لكونها مبدأ بذاتها .

في عالم الكون والفساد ، القوة متقدمة على الفعل،كتقدم المادة على الصورة، اما فيما عدا ذلك ، فان الفعل متقدم على القوة ، كتقدم الصورة على المادة .

كذلك فان الفعل متقدم على القوة في التصور ، لان القوة لاتتحدد الا بوساطة الفعل ، أما الفعل فانه يتحدد بنفسه دون القوة . اذن يتقدم الفعل منطقيا على القوة .

ان الفعل متقدم ايضا على القوة في الكمال والغاية ، لان الفعل كمال ، اما القوة فانها نقصان . اذن ، الفعل متقدم على القوة انطولوجيا .

بالاضافة الى ذلك ، يشبه تقدم الفعل على القوة تقدم الخير على الشر ، والموجود على العدم . يلجأ ابن سينا الى مفهومي القوة والفعل لتحديد الشر والخير، العدم والموجود .

ان الفعل متقدم كذلك على القوة في التمام والشرف[١٠٩] .

اذن يمكننا القول : ان الفعل هو الكمال والغاية والشرف والتمام للموجود ، وبه يتحقق الموجود ويكتسب ، ان الفعل لايتحقق تماما بالحركة ، وانما بالغاية . اذا كان الجوهر هو أول الموجودات بحسب ماهياتها وصورها ، فان الفعل هو أول الموجودات بحسب غايتها .

واجب الوجود

لقد بات من المؤكد أن ابن سينا قد فهم باتقان الفكرة الارسطية للقوة والفعل ، فالمقصود هنا توضيح فكرة التغير التي تتحقق بفضل المادةوالصورة. وهذا التوضيح يتم ،عند ارسطو وابن سينا ، بشكل مستمر ، من نقيض الى آخر ، ومن استعداد بالقوة الى وجود بالفعل . فالوجود اذن ماهو الا مرور عالم القوة الى عالم الفعل . لكن الفيلسوف العربي يربط الفعل بالخالق أكثر مما فعله الفيلسوف اليوناني

وبوساطة هذا المفهوم للفعل يوضح ابن سينا فكرة فيض العالم عن واجب الوجود ومن هنا تتوضح رؤيته للعالم •

يتبين من هذا كله أن ثنائيات الموجود بحسب الغاية تؤدي بالعقل الى اثبات واجب الوجود •

ان الاقسام الكبرى للموجود التي عرضناها ماهي الا مرتكزات تلزم العقل البشري لان يتصاعد من العالم الارضي نحو عالم آخر معقول ، ليكشف نظامه ، وبالتالي علة هذا النظام •

فالمرتكزات ، كما شاهدنا ، متعددة ، ولكن ماهي الطرق التي يمكن لعقلنا اتباعها ليؤكد وجود علة هذا النظام ؟

من الملاحظ أن وجود الله ليس حقيقة واضحة بذاتها ، انما يمكن اثبات ذلك بالنظر • والميتافيزيقا هي العلم الوحيد الذي يستطيع اثبات هذا الوجود(١١٠) •

ان ما نستطيع ادراكه من الله هو وجوده العام ، أما ذاته ووجوده الخاص ، فانهما يتجاوزان حدود العقل • أي أن الطريقة الوحيدة لادراك الله مقتصرة على كشف وجوده العام عن طريق مبدأ العلية الذي لايوجد فقط في مستوى الحركة ، وانما يوجد ايضا في مستوى الموجود • هذا المبدأ يوضح تعلق القوة بالفعل • هذا الفعل ليس كأي فعل كان ، وانما هو الفعل المحض أي العلة الغائية المدركة فقط بوساطة العقل •

يتضح مبدأ العلية اما في الصيرورة والكون ، واما في مرتبة العلل الفاعلة ،واما في الهيكل الميتافيزيقي للممكن ، وهكذا توجد عند ابن سينا أربع طرق للبرهنة عن وجود واجب الوجود ،نكتفي بذكرها،هنا ، دون الحاجة الى دراستها بالتفصيل:

١ ــ انطلاقا من الحركة •
٢ ــ بوساطة العلل الفاعلة •
٣ ــ عن طريق الممكن والواجب •
٤ ــ عن طريق التحليل المتعمق للموجود •

ان مايجب أن يستهوي نظرنا أن ابن سينا لا يطرح مشكلة اثبات واجب الوجود الا بعد دراسة الأقسام الكبرى للموجود • انه يبدأ ببحث هذه المشكلة في الفصل الأول من الكتاب الثامن من ميتافيزيقا الشفاء ،أي بعد أن أعطى الأقسام الكبرى للموجود حقها بالبحث والدراسة في سبعة كتب • وان دل هذا على شيء فانه يدل



على أن الطرق الاربع في اثبات الله لا تشكل الا طريقة واحدة ، أو بالاحرى نظاما واحدا متكاملا .

وبالاختصار فان الفيلسوف العربي ينطلق من الموجود ، يحلله ، ثم يشعبه سبعة أقسام كبرى ، وفق اعتبارين أساسيين : الاول بحسب الماهية والصورة ، والثاني بحسب الغاية . وفي كل هذه الأقسام يعود الفيلسوف الى نقطة انطلاق مختبرة كالمادة ، والذات ، والمتعدد ، والمعلول ، والممكن ، والقوة . ثم يتجاوزها بطريقة استقرائية واستفهامية ليفرض وجود حقيقة اسمى من نقاط الانطلاق .وبعد ذلك يؤكد أن هذه الحقيقة هي الوجود الكامل والتام ، الواحد المطلق ، العلة الغائية،العلة الفاعلة للعلل الفاعلة ، الفعل المحض،واجب الوجود بذاته. هذاهوالله.

يحاول ابن سينا ، بعد معالجة تلك الطرق الاربع ، تحديد ذات واجب الوجود عن طريق خواصه . ان أولى هذه الخواص هي وجوده « إنّه إنّ وموجود » .هذه الخاصة هي الوحيدة الايجابية ، أما بقية الخواص فانها تعني بوضوح اما الوجود مع علاقة ، أو الوجود مع نفي . لقد لجأ الفيلسوف الى هذه الطريقة ليستبعد فكرة الانقسام او التجزؤ في ذات واجب الوجود . من هنا يتضح أن خواص الموجود الاول لا تشمل الا وجوده المتحد مع ذاته ، دون اي تعدد أو تنوع(١١١) .

ان ابن سينا أول فيلسوف ، في تاريخ الفكر البشري ، تصدت فلسفته لمسألة الخلق وعالجتها بشكل واضح ، ان كل الاشياء ، بحسب مفهومه عن الخلق ، محاطة بوجود المبدأ الأول الذي يصدر عنه الوجود الكلي المضاف الى ذوات المخلوقات الممكنة ليحققها بالفعل . فالميتافيزيقا السينوية هي ،في الواقع ، ميتافيزيقا وعلم الهي معا : ميتافيزيقا الموجود ، أي ميتافيزيقا الذات الممكنة التي لاتصدر عن أي شيء آخر وعلم الهي روحاني مرتبط بالوجود .، وبكلمة واحدة فقط كان ابن سينا فيلسوفا وحكيما الهيا معا : فيلسوفا للموجود ولا هوتيا للوجود .

ولكن ، هل نستطيع القول : ان الميتافيزيقا السينوية مختلفة عن الميتافيزيقا الارسطية ؟ الحقيقة ان الفيلسوف الاسلامي اعتمد افكار أرسطو الميتافيزيقية لتوضيح المسائل الدينية المعقدة . أما أرسطو ، فانه قد أعد فلسفته الاولى لكشف حقيقة الموجود ، والعقل ، وأخيرا الجوهر المفارق ، أي الفعل المحض . ولكن لايوجد ، على مايبدو ، أي فرق بينهما ، من حيث المضمون العلمي ، وذلك لأن الميتافيزيقا السينوية لا تحتوي على مبادىء خاصة جديدة مختلفة تماماً عن مبادىء الميتافيزيقا الارسطية . فلكي نستطيع التكلم على أن ثمة ميتافيزيقا سينوية جديدة مختلفة عن الميتافيزيقا الارسطية ، يجب ان يكون بامكاننا تحديد مبادىء خاصة

بالموجود أضافها ابن سينا الى تلك التي كانت موجودة عند ارسطو • ولكن هذا ؛ على مايبدو لنا صعب للغاية ، ان لم يكن امرا مستحيلا •

والحقيقة ان هذا لايعني مطلقا ان ابن سينا لم يوضح ولم يعمق ماكشفه أرسطو من افكار ومفاهيم فلسفية • فالتوضيح تحقق بفضل علاقة المبدأ الأول بالعالم ، أي عن طريق مسألة الخلق ؟ والتعميق تحقق في مستوى الخير والحقيقة ، ولكن هذا التوضيح وهذا التعميق تما بفضل نظرية ارسطو « في القوة والفعل »•

وعلى الرغم من هويته وأصالته ، من ايمانه القرآني ، من ارتباطه بالافلاطونية الجديدة بتأثير من معلمه الفارابي ، يبقى الفيلسوف العربي الاسلامي أرسطيا في أعماقه ، هذا مع تجاوزه أرسطو في بعض الامور •

● غسان فنيانس



المراجع والحواشي

١ ـ Cf. A. M. Goichon, « La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale », Paris 1951, deuxième éd., p. 113.

٢ ـ راجع ابن سينا ، منطق المشرقيين ، ص ٥ ـ ٨ ، منطق الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الثاني ، ص ١٦ ، كتاب العلم ، الجزء الاول ، ص ٨٩•

٣ ـ راجع ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الاول ، ص ٨٩ ، منطق الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الثاني ، ص ١٢ (٥ ـ ١٠) وص ١٤ ـ ١٥ •

٤ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الاول ، ص ٥ ـ ٦ (١٥ ـ ١٠) •

٥ ـ راجع حول موضوع اقسام العلوم : منطق الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الثاني ، ص ١٤ (٥ ـ ١٠) ، الهيات الشفاء ، الجزء الاول ، المقالة الاولى ، الفصل الاول ، طبيعيات النجاة ، الفصل الاول ، ص ٩٨ ، الهياة النجاة ، الفصل الاول ص ١٩٨ ، كتاب العلم ، الجزء الاول ص ٩٠ ـ ٩٤ ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، ص ٤١ ، منطق المشرقيين ، ص ٦ ـ ٧ •

٦ ـ راجع حول هذه النقطة ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، المنطق ، النهج الاول فصل « في غرض المنطق » ، ص ١٦٧ ـ ١٧٨ • راجع كذلك ماقاله الطوسي حول هذا الموضوع نفس المصدر •

٧ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الثاني ، ص ١٥ (٥) •

٨ ــ راجع ابن سينا ، المقالة الاولى ، الفصل الثاني ، ص ١٥ (١٠) ، وكذلك المقالة الاولى ، الفصل الاول ، ص ٥ (١٠ ــ ١٥) .

٩ ــ راجع ابن سينا ، المقالة الاولى ، الفصل الثالث ، ص ٢١ ــ ٢٢ (١٥ــ٥).

١٠ ــ راجع المصادر المذكورة في الملاحظة رقم ٥ ، خاصة الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الثاني ، ص ١٣ (١٠) حيث يقول ابن سينا : « فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ، ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط » .

١١ ــ راجع ابن سينا ، كتاب العلم ، ص ٩٢ .

١٢ ــ راجع ابن سينا ، رسالة في الاجسام السماوية ، ص ٤١ .

١٣ ــ Cf. E. Gilson, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot, p. 94 - 95.

١٤ ــ Cf. Tricot, « Mét. d'Aristote », t. 1,éd. Vrin, Paris 1970, p. 172, en notes.

١٥ ــ Cf. Aristote « Métaphysique », E, ch. 1, 1026a 30; trad. Tricot, éd. Vrin, Paris, 1970, t. 1, p. 334 et note 1.

١٦ ــ وهذا مابحثه ارسطو في المقالة السابعة والثامنة من كتاب ما بعد الطبيعة .

١٧ ــ وهذا مابحثه ارسطو في المقالة ١٣ والمقالة ١٤ من كتاب مابعد الطبيعة .

١٨ ــ Cf. Tricot, Métaphysique d'Aristote, T. 1,P. 333-334 en nots.

١٩ ــ راجع الطوسي ، الاشارات والتنبيهات ، الجزء الثالث ، النمط الرابع ، « في الوجود وعلله » ص ٤٣٥ ، راجع كذلك ابن سينا ، نفس المصدر ، الفصل الاول ، ٤٣٥ ــ ٤٣٧ ، النص مذكور في الصفحة ٦٨ رقم ٢٥ .

٢٠ ــ Cf. St Thomas, « De ver. », q. 1, a. 1; Summa 1, q. 5, a. 2...

٢١ ــ ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الاول ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٢٩ ــ ٣٠ (٥ ، ١٠) . ان هذا النص هو من اكثر النصوص التي كررها توما الاكويني متأثرا بذلك في فكر ابن سينا . وهذا ما يدل على استمرارية معينة بين الفيلسوفين ، وعلى مدى تأثر الفيلسوف اللاتيني بالفيلسوف العربي .

٢٢ ــ ابن سينا ، الهيات النجاة ، فصل « في بيان اقسام الموجود واقسام الواحد » ص ٢٠٠ .

٢٣ ــ ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الاول ، ص ٩٤ .

٢٤ ــ راجع ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، المنطق ، القسم الاول ، ص ١٨٢ ــ ١٨٥ .

٢٥ ـ راجع ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، النمط الرابع ، « في الوجود وعلله » ، الفصل الاول ، ص ٤٣٥ .

٢٦ ـ راجع الطوسي ، نفس المصدر ، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧ ، راجع كذلك تتمة النص السابق ، نفس المصدر ، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٧ .

٢٧ ـ راجع ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، القسم الثاني ، النمط الثالث ، « في النفس الارضية والسماوية » ، الفصل الاول ، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠ ؛ راجع كذلك ما قاله الطوسي حول هذا الموضوع ، نفس المصدر .

٢٨ ـ راجع ابن سينا ، نفس المصدر ، ص ٣٢٠ تتمة النص ، راجع كذلك ما قاله الطوسي ، نفس المصدر ، ص ٣٢٠ .

٢٩ ـ راجع النص المذكور في الصفحة ٢١ رقم ٤٠ .

٣٠ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الثامنة ، الفصل الاول ، ص ٣٢٨ المقطع الاول .

٣١ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الرابع « في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم » ، ص ٢٥ (٥) .

٣٢ ـ راجع النص المذكور في الصفحة ١١ ـ ١٢ ، رقم ٢١ ، راجع كذلك ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٣١ (٥) : « ان معنى الوجود ومعنى الشيء متصوران في الانفس ، وهما معنيان » .

٣٣ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٣١ (٥ ـ ١٠) : « والشيء ومايقوم مقامه قد يدل به على معنى اخر في اللغات كلها ، فان لكل أمر حقيقة هو بها ماهو ؛ (...) . فان لفظ الوجود يدل به ايضا على معاني كثيرة ، منها الحقيقة التي عليها الشيء ... انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته ... » .

٣٤ ـ راجع ابن سينا ، نفس المصدر ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٣٠ (٥) .

٣٥ ـ راجع ابن سينا ، نفس المصدر ، ص ٣٠ (٥ ـ ١٠) .

٣٦ ـ راجع ابن سينا ، نفس المصدر ، ص ٣٠ (١٥) .

٣٧ ـ راجع ابن سينا ، نفس المصدر ، المقالة الاولى ، الفصل الرابع ، ص ٢٦ المقطع الاخير .

٣٨ ـ راجع ابن سينا ، الهيات النجاة ، المقالة الاولى ، فصل « في مساوقة الواحد للموجود باعتبار ما وانه بذلك يستحق لموضوعية هذا العلم » ص ١٩٨ .



٣٩ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الثالثة ، الفصل الثاني ، ص ١٠٣ المقطع الاخير .

٤٠ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الثالثة ، الفصل الثالث ، ص ١٠٥ (٥) .

٤١ ـ راجع حول هذا الموضوع :

A. M. Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence, p. 92; et La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale, p. 82 - 84.

راجع كذلك احمد فؤاد الاهواني ، نظرية المعرفة ... مجلة القاهرة ، حزيران ١٩٥١ ، ص ٢٣ ـ ٤٣ .

٤٢ ـ انواع الواحد هي : الواحد بالجنس ، والواحد بالنوع ، والواحد بالعرض (الكم والكيف) ، والواحد بالمشاركة في النسبة (المشاركة في الوضع والاضافة) ، والواحد بالعدد . اما اللواحق فهي : المساواة (المشاركة في الكم) ، والمشابهة (المشاركة في الكيف) ، والمطابقة (المشاركة في الوضع) ، والمجانسة (المشاركة في الجنس) ، والمشاكلة او المناسبة (المشاركة في الاضافة) ، والهوهو او المماثلة (المشاركة في النوع) . راجع ابن سينا ، الهيات النجاة ، المقالة الاولى ، فصل « في بيان اقسام الواحد واقسام الموجود » ، ص ١٩٩ ، راجع كذلك الملاحظة رقم ١ ورقم ٢ .

٤٣ ـ راجع ابن سينا نفس المصدر السابق .

٤٤ ـ راجع ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الاول ، القسم الثاني ، ص ٩٤ .

٤٥ ـ راجع ابن سينا ، نفس المصدر السابق ، ص ٩٤ .

٤٦ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٣٤ (١٥) .

٤٧ ـ راجع ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الاول ، القسم الثاني ، ص ١١٥ ـ ١١٦ .

٤٨ ـ راجع ابن سينا ، الهيات النجاة ، المقالة الاولى ، فصل « في بيان اقسام الموجود واقسام الواحد » ، ص ١٩٩ . اشرنا الى هذا النص في الملاحظة رقم ٤٢ . راجع كذلك الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الثاني ، ص ١٣ (١٥) .

٤٩ ـ وهذا دليل على ان النفس عند ابن سينا هي ، كما عند ارسطو ، صورة الجسد .

٥٠ ـ راجع ابن سينا ، الهيات النجاة ، ص ٢٠٨ ، الهيات الشفاء ، المقالة الثانية ، الفصل الاول ، ص ٦٠ (١٠) المقطع الاخير .



٥١ ـ ابن سينا ، الهيات الشفاء المقالة الاولى ، الفصل الثاني ، ص ١٣ (١٠).

٥٢ ـ راجع ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الاولْ ، القسم الثاني ، ص ٩٢ ـ ٩٣ .



٥٣ ـ راجع ابن سينا ، الجزء الاول ، القسم الثاني ، ص ١١٦ .

٥٤ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ، ص ١٢ ـ ١٣ (١٥ ـ ٥) ، راجع حول هذه النقطة ، الهيات النجاة ، ص ١٩٨ ، المقالة الاولى ، فصل « في مساوفة الواحد للموجود باعتبار ماوانه بذلك يستحق لموضوعية هذا العلم » .



٥٥ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الثاني ، المقالة السادسة ، الفصل الاول « في اقسام العلل واحوالها » ، ص ٢٥٧ (٥) .



٥٦ ـ راجع ابن سينا ، نفس المصدر السابق ، الجزء الاول ، المقالة الرابعة ، الفصل الأول ، « في المتقدم والمتاخر ، وفي الحدوث » ، ص ١٦٣ (٥) ، راجع كذلك الهيات الشفاء المقالة الاولى ، الفصل الثاني ، ص ١٣ (١٥).

٥٧ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الثاني ، ص ١٢ (١٠) .



٥٨ ـ راجع نفس المصدر ، ص ١٣ (١٠) ، الفصل الثامن ، ص ٥٤ (١٥) : « فان الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك الجوهر او غيره » .

٥٩ ـ راجع ابن سينا ، الهيات النجاة ، ص ٢٠٨ : « والمادة وان كانت سببا للجسم ، فانها ليست بسبب يعطي الوجود، بل هو محل لنيل الوجود »، نفس المصدر ، ص ٢٠٧ : والمادة « هي التي يصلح فيها أن يقال لها انها في نفسها بالقوة تكون موجودة ، وانها بالفعل بالصورة » . راجع كذلك نفس المصدر ، ص ٢٠٦ : والمادة لاتوجد مفارقة للصورة ، ولكن « اذا اخذت في التوهم مفارقة لها عدمت » . راجع أيضا نفس المصدر، ص ٢٠٤ : فوجود المادة اذن « وجود قابل لاغير ، كما أن وجود العرض وجود مقبول لاغير » .



٦٠ ـ راجع ما قلناه حول هذا الموضوع :

Les grandes divisions de l'étre « Mawjud » selon Ibn - Sina, Editions Universitaires, Fribourg - Suisse, ch. 3,p. 82 - 86.

راجع كذلك ، الاشارات والتنبيهات ، الجزء الثاني ، ص ١٩٠ ـ ٢١٦ .



٦١ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الثاني ، المقالة الثامنة ، الفصل الخامس ، ص ٣٥٤ (١٠) ، راجع كذلك نفس المصدر ، المقالة التاسعة ، الفصل الاول ، ص ٣٧٥ (٥ ـ ١٠) ، راجع ايضا الهيات النجاة ، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

٦٢ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ (١٥ ـ ٥) .

٦٣ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الاول ، المقالة الخامسة ، الفصل الاول ، ص ١٩٥ (٥ ـ ١٠) ، راجع كذلك الهيات النجاة ، فصل « في تحقيق معنى الكلي » ، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ . راجع ايضا حول هذا الموضوع :

A. M. Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence, p 71 - 74.

٦٤ ـ راجع ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، المنطق ، ص ٢٤٥ ، راجع كذلك ، منطق الشفاء ، المدخل ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٢٨ .

٦٥ ـ راجع ابن سينا ، الاشارات ، المنطق ، ص ١٨٩ .

٦٦ ـ راجع ابن سينا ، الاشارات ، المنطق ، ص ١٩٩ ، وكذلك ص ٢٤٧ـ٢٤٨ . راجع ايضا منطق المشرقيين ، ص ١٣ ـ ١٤ .

٦٧ ـ راجع ما قلناه سابقا حول هذا الموضوع ، ص ٧٦

٦٨ ـ راجع ابن سينا ، الاشارات ، المنطق ، ص ٢٩٤ ، راجع كذلك منطق المشرقيين ، ص ٤٠ .

٦٩ ـ راجع ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الاول ، قسم المنطق . ص ٣٢ .

٧٠ ـ راجع ابن سينا ، الاشارات ، الجزء الثالث ، ص ٤٧٧ .

٧١ ـ راجع ارسطو ، التحليلات الثانية ، المقالة الثانية ، الفصل السابع ، الفقرة ٥٩٢ (٩ ـ ٢٠) ترجمة تريكو (Tricot) ، ص ١٨٥ .

٧٢ ـ راجع ارسطو نفس المصدر السابق .

٧٣ ـ راجع ابن سينا ، الاشارات ، الجزء الثالث ، ٤٣٣ .

٧٤ ـ راجع ابن سينا ، منطق المشرقيين ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .

٧٥ ـ راجع ابن سينا ، كتاب العلم ، ص ١١٦ .

٧٦ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الثالثة ، الفصل الثالث ، ص ١٠٩ (١٠) .

٧٧ ـ راجع ابن سينا ، نفس المصدر السابق ، ص ١٠٩ (١٥) .

٧٨ ـ راجع ابن سينا ، نفس المصدر السابق ، ص ١٩٠ (٥) نهاية الفصل ،
راجع كذلك الهيات النجاة ، فصل « في ان الوحدة من لوازم الماهيات لا من مقوماتها » ، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠ .

٧٩ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، ص ٩٧ (٥) .

٨٠ ـ راجع ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الاول ، ص ١٢١ .

٨١ ـ يطلق ابن سينا على الواحد بالاضافة والواحد بالوضع اسم « الواحد بالمشاركة في النسبة » راجع الهيات النجاة ، ص ١٩٩ .

٨٢ ـ يمكن ارجاع الواحد بالموضوع الى الواحد بالنوع والى الواحد بالعرض عن طريق الكيفية .

٨٣ ـ راجع حول هذا الموضوع ، ابن سينا ، كتاب العلم ، ص ١٢١ ـ ١٢٢ ، راجع كذلك الهيات النجاة ، فصل « في بيان اقسام الموجود واقسام الواحد » ، ص ١٩٩ .

٨٤ ـ راجع نفس المصادر السابقة .

٨٥ ـ راجع نفس المصادر السابقة : كتاب العلم ، ص ١٢٢ ، الهيات النجاة ، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ .

٨٦ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الاول ، المقالة الثالثة ، الفصل الاول ص ٩٥ (١٥) .

٨٧ ـ راجع ابن سينا ، كتاب المقولات ، المقالة الاولى ، الفصل الاول ، ص ٦ (٢٠) ، حيث اعتبر ابن سينا كل المقولات ، باستثناء الجوهر ، من الاعراض .

٨٨ ـ راجع ابن سينا ، منطق الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الثاني ، ص ١٤ (١٠) ، راجع كذلك الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الثاني ، ص ١١ (١٠) ، و ص ١١ ـ ١٢ ، والفصل الثالث ص ٢٢(١٥) و ص ٢٤ (٥) .

٨٩ ـ راجع ما قلناه حول هذا الموضوع ، ص ٧٤ وما بعدها خاصة الملاحظة رقم ٤٨ .

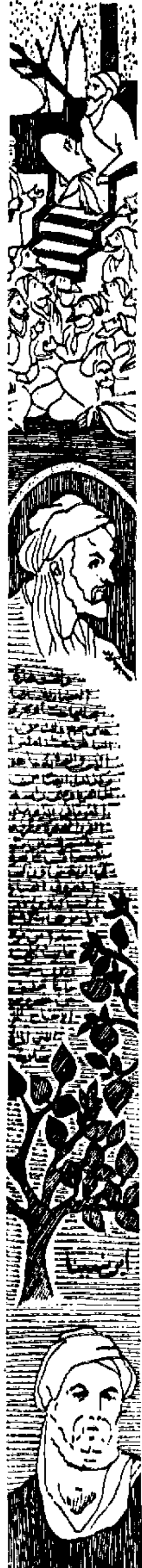
٩٠ ـ راجع ما قلناه سابقا ، ص ٧٤ـ٧٥

٩١ ـ راجع ابن اسينا ، الاشارات والتنبيهات ، الجزء الثالث ، ص ٤٦٠ ـ ٤٦٢ .

٩٢ ـ راجع ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الاول ، القسم الثاني ، ص٩٢ـ٩٣

٩٣ ـ راجع حول العلة والمعلول ، ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الثاني ، المقالة السادسة .

٩٤ ـ راجع ابن سينا ، منطق النجاة ، ص ١٧ ـ ٢٠ ، منطق الاشارات ،



القسم الاول ، ص ٣١٧ ـ ٣١٨ ، الهيات الشفاء ، الجزء الاول ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٣٥ ـ ٣٦ .

٩٥ ـ راجع ابن سينا ، منطق الاشارات ، ص ٣١٩ .

٩٦ ـ راجع ابن سينا ، منطق الاشارات ، ص ٣٢٠ ، راجع كذلك ما قاله الطوسي نفس المصدر ، ملاحظة رقم ٥ .

٩٧ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٣١ (٥) .

٩٨ ـ راجع ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الاول ، القسم الثاني ، ص ١٣٤ .

٩٩ ـ راجع ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الاول ، القسم الثاني ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .

١٠٠ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، ص ٣٥٦ (٥ ـ ١٠) .

١٠١ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، المقالة الاولى ، الفصل الخامس ، ص ٣٢ (٥ ـ ١٠) .

١٠٢ ـ راجع ابن سينا ، نفس المصدر ، ص ٣٦ (٥) .

١٠٣ ـ راجع ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، الجزء الثالث ، ص ٤٤٧ .

١٠٤ ـ راجع ابن سينا ، الهيات الشفاء ، الجزء الاول ، المقالة الرابعة ، الفصل الاول ، ص ١٦٩ (١٥) .

١٠٥ ـ راجع حول هذا الموضوع : الهيات الشفاء ، الجزء الاول ، المقالة الرابعة ، الفصل الثاني ، ص ١٧٠ وما يليها ، الهيات النجاة ، فصل في معاني القوة ، ص ٢١٤ ـ ٢١٥ ، طبيعيات النجاة ، ص ١٠٥ .

١٠٦ ـ راجع نفس المصدر وبشكل خاص طبيعيات النجاة ، ص ١٠٥ .

١٠٧ ـ راجع حول هذا الموضوع : الهيات الشفاء ، الجزء الاول ، المقالة الرابعة ، الفصل الثاني ، ص ١٨٢ (٥ ـ ١٥) ، الهيات النجاة ، فصل « في ان كل حادث زماني فهو مسبوق بالمادة لا محالة » ، ص٢١٩ .

١٠٨ ـ راجع ابن سينا ، كتاب العلم ، الجزء الاول ، القسم الثاني ، ص ١٣٤ .

١٠٩ ـ راجع الهيات الشفاء ، الجزء الاول ، المقالة الرابعة ، الفصل الثاني ، ص ١٨٣ (٥) ـ ١٨٥ (١٥) .

١١٠ ـ راجع النص المذكورين الصفحة ٦٢ رقم ٤ .

١١١ ـ راجع ما قلناه حول هذا الموضوع :

Les grandes divisions de l'être « Mawjud » selon Ibn - Sina, éd. Universitaires, Fribourg - Suisse, 1976, ch. 8.



طب العين في القانون

الدكتور نشأة الحمارنه
أستاذ بكلية الطب في جامعة دمشق

تأتي شهرة ابن سينا من منبعين رئيسيين :

أولا ــ أنه فيلسوف عظيم .

وثانيا ــ أنه طبيب ومؤلف واسع التأثير .

أما منزلته في العلوم الاخرى فتأتي في المرتبة الثانية .

ابن سينا الفيلسوف :

وفي الفلسفة يدرس ابن سينا من جانبين :

الجانب الاول : أهمية آرائه .. وأصالتها .

والجانب الثاني : تأثيره في تاريخ الفلسفة ، سواء في الشرق الاسلامي أو في الغرب اللاتيني .

وقد عرف العالم الاسلامي فلاسفة كثيرين ، لاشك أن ابن سينا كان من أعظمهم وأشهرهم .

أما في الغرب اللاتيني فقد كان ابن سينا معروفا ومحترما ، ولكن ربما لم يكن هو الفيلسوف الاسلامي الاوسع تأثيراً .. اذ لابد لنا من أن نتذكر نفوذ ابن رشد وتأثيره في الفلسفة الغربية .. وأن نقارن بين الاثنين قبل أن نعطي حكماً .

ابن سينا الطبيب :

وكما في تاريخ الفلسفة •• فان دراسة ابن سينا في تاريخ الطب تكون أيضا من جانبين :

الجانب الاول : هو أصالة آرائه ، ودقة ملاحظاته السريرية ، وعمق تفهمه للنظريات الطبية السائدة في عصره ، ومقدرته على شرحها في مؤلفاته ، وما أتى به من جديد في عالم الطب •• ممارسة وتأليفا •

والجانب الثاني : هو تأثيره في من جاء بعده من الاطباء والمؤلفين سواء في الشرق الاسلامي أو في الغرب اللاتيني •

وكتب ابن سينا في الفلسفة كثيرة[1] • أما في الطب فان كتابه « القانون » هو الكتاب الذي حاز على الشهرة المدوية منذ تأليفه وحتى الآن • هذه الشهرة التي لايكاد يوجد لها نظير في تاريخ الطب •

لذلك لاغرابة اذا اقترن اسم هذا الكتاب باسم ابن سينا بحيث اذا ذكر اسم المؤلف قفز اسم الكتاب الى الذهن •

ولذلك فان أية دراسة في الطب تتعلق بابن سينا يجب أن تتناول كتاب القانون اول ما تتناول •

وقد لا يتغير شيء في الامر اذا اقتصرت الدراسة على كتاب «القانون» دون غيره من الكتب والمقالات والرسائل الطبية الاخرى •• بينما قد لا يستقيم الامر اذا اقتصرت دراسة في الفلسفة تتعلق بابن سينا على كتاب واحد دون غيره •

كتاب « القانون » :

ولقد كتب عشرات النقاد والمؤرخين والاطباء المقالات العديدة في تقريظ هذا الكتاب[2] ، وان نظرة واحدة الى الكتب المتخصصة في تاريخ الطب ترينا مدى حجم هذه المادة[3] •

وليس من أهداف بحثي هذا أن أستعرض هذه الآراء •• حتى ولابعضها •• فمن النادر أن نجد مثقفا واحدا لايعرف أكثر من مقال من هذا النوع • ولكنني انما أريد أن أشير الى أن الكثير من هذه المقالات كانت أقرب الى قصيدة المديح منها الى المقالة النقدية الجادة • كما أنني أود أن أقول : ان دراسة كتاب القانون دراسة نقدية •• ومن وجهة نظر مؤرخ الطب تتطلب في كاتب المقالة شروطا



ومواصفات قد لاتتوافر للكثيرين واذ بعض هؤلاء الكتاب كان من الهواة حديثي العهد بهذا النوع من الابحاث في تاريــخ العلوم •

ولا أسمح لنفسي بأن أقع في الخطأ الذي وقع فيــه الكثيرون •• بل ســوف اقتصر على محاولة دراسة الجزء المتعلق بامراض العين في كتاب القانون نظرا لتشــعب الدراسة واتساع مجالها ••



ولابد في البدايــة من التعريف بهذا النوع من الكتــب الطبيــة العربية •• التي هي من نوع القانون وتوضيــح الفرق بينها وبين الكتب المتخصصة •

كتب الطب العربيــة :



فهذه الكتب •• تعرض جميع النظريات الطبية والمرضية في كتاب واحد •• ولا تترك في الطب كله شاردة ولا واردة الا وتأتي على ذكرها ، اما بشكل عام او بشكل متخصص •• واما بشكل مطول أو بشكل مختصر فتبدأ بعلم التشريــح • ووظائف الاعضاء • ونظريات الامراض • ثم تنتقل الى الدراسة السريرية للأمراض : مبتدئة بتحديد أسبابها •• ثم استعراض علاماتها • ثم طرق معالجتها •• كما تعطي قائمــة بأسماء الادوية المفردة مرتبة حسب أحرف القاموس •• وتتحدث عن كل دواء •• ومزاياه • وطرق استعماله ، وفوائده ، ومضاره •• ثم تنتقل الى الادوية المركبة •• فتبين طرق تركيبها ، والغاية المرجوة منها ، ومواضــع استعمالها •





وقد عرف العرب الكثير من هذه الكتب قبل عصــر ابن سينا •• وأهم هــذه الكتب : كتاب « المسائل في الطب » الذي كتبه حنين بن اسحق وكتــاب « غنى ومنى » الذي كتبــه القمري ، وكتاب « كامل الصناعة الطبية » الذي كتبــه علي ابن العباس المجوسي الأهوازي ، وكتاب « الطب المنصوري » الذي كتبه أبو بكر الرازي ••• ولاأريد أن أعدد المزيد من هذه الكتب •• فهذا خارج عن غايــة هذا البحث •





وبطبيعة الحال فان هذه الكتب تشتمل فيما تشتمل عليه على فصول خاصــة بطب العين ، تحتوي بدورها على أبحاث في تشريح العين ، ووظائفها ، وأمراضهــا ، وأدويتها • ولكن الغرض من هذه الكتب يظل عاما ، أي أنها كتب موجهة للطبيب الممارس أي للحكيم •• أو المتطبب ، وليس للكحال المختص بمعالجة أمراض العين •

ونجد الفصول المتعلقة بطب العين في هذه الكتب بعيد مطلع الفصول السريرية ذلك أن العرب درجوا في تأليف كتبهم هذه على استعراض الامراض مبتدئين مــن



الرأس ومنتهين بالقدم . وقد عبر بعضهم عن هذا الترتيب قائلا : « من المفرق الى القدم » أو « من القرن الى القدم » . فتأتي أمراض الرأس أولا .. ثم أمـراض العين ، ثم أمراض الانف ، ثم أمراض الأذان ثم أمراض الفم ، فالعنق ، فالصدر وهكـذا ..

كتـب الكحـل :

أما الزمرة الثانية من الكتب : فهي التي كان الغرض من تأليفهـا أن يقرأهـا الكحّال .. أي الطبيب الجراح الذي يقتصر في ممارسته على معالجة أمراض العين.

وهذه الكتب كثيرة ، وهامة وعلى مستوى رفيع . نظرا لان الكحالة ظهرت عند العرب في المرحلة الاسلامية من تاريخهم كفن متخصص من فنون الطب في مرحلة مبكرة تعود الى القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) . أي أن العرب بعـد الاسلام نسجوا على منوال أسلافهم في مصر القديمة وبلاد مابين النهرين حيث كـان (طب العين) فرعا متخصصا من فروع الطب .

وبطبيعة الحال فانه من غير العدل ان نقارن المادة المتعلقة بأمراض العين من كتاب من الزمرة الاولى بكتاب من الزمـرة الثانية .. لاختلاف طبيعـة الكتابين وهدفهما ، وكذلك لاختلاف حجم المادة المكتوبة .

وسوف نراعي في هذا البحث ان كتاب القانون كتاب من الزمرة الاولى .

« القانون » و « الارجوزة » :

وثمـة كتاب آخر في الطب لابن سينا هو « الأرجوزة » التي تداني في شهرتها كتاب القانون . والتي هي في الحقيقة تلخيص له .. وقد ظلت هذه الارجوزة معتمدة كمادة للتدريس عند اكبر أساتذة الطب العرب سواء في الاندلس ، أو المغرب ، أو المشرق العربي .. فشرحت ، وعلق عليها ، واضيفت اليها مقاطع عديدة ، وتمتعت بنفوذ واسع على مدى العصور الوسطى .

الا اننا في بحثنا هذا .. لانتعرض لها بسبب اقتصار هدف البحث على «كتاب القانون » وبسبب افتقار الارجوزة الى مادة الكحل .

قيمـة الكتـاب :

وكتاب « القانون » درس ايضا ، واختصره الكثيرون ، كما شرحه آخرون .. كاملا أو شرحوا بعض فصوله ، سواء في الشرق أو في الغرب . وتمتع بنفـوذ

غير عادي حتى القرن السابع عشر الميلادي • وترجم الى اللاتينية • وكتب الكثيرون تعليقات عليه على مدى عدة قرون •

واذا استثنينا بعض الروايات من هنا وهناك[٤] التي تشير الى أن بعض أساتذة الطب قد قللوا من أهمية هذا الكتاب فان القاعدة العامة تظل على عكس هذا التقييم، بل ان بعض المؤرخين يحسب أن الاحترام الشديد الذي تمتع به الكتاب جمد الطب عند حدود المعرفة المتوافرة في عصر ابن سينا ، ومنع لقرون عديدة دارسي الطب من البحث عن نظريات جديدة في الامراض • أي أن « القانون » في ظنهم قد جمد العلوم الطبية اكثر من خمسة قرون ، لانه أصبح كتابا مقدسا في عالم الطب لايجرؤ أحد على نقده ، ولا يفكر أحد في تطويره[٥] •

والشيء الملفت للنظر •• حينما نستعرض الشروح التي كتبت على كتاب «القانون» هو أن الفصول المتعلقة بأمراض العين لم تكن موضع اهتمام شديد عند الشارحين •• وهذه ظاهرة تستحق أن نقف عندها ، وأن نحاول تفسيرها •

ابن سينا وهيرشبرغ :

لقد قيض الله لتاريخ طب العيون العربي أستاذا بارعا ومؤرخا قديرا عارفا باللغات هو الأستاذ هيرشبرغ Hirschberg أستاذ أمراض العين في « جامعة برلين » في مطلع القرن العشرين •• الذي ألف في تاريخ طب العيون مؤلفات ليس لها نظير في تاريخ العلوم قاطبة •

ولقد قام هذا الأستاذ مع بعض زملائه[٦] بترجمة القسم المتعلق بطب العيون من كتاب القانون الى اللغة الالمانية • كما قام بالتعليق عليه •

وان معرفتنا بتاريخ طب العيون عند العرب تعتمد بالدرجة الاولى على مؤلفات الاستاذ هيرشبرغ[٧] الذي مهد الطريق لهذه الدراسة الصعبة •

ولكن تأريخ طب العيون العربي قد تطور كثيرا بعد هيرشبرغ بفضل اكتشاف كتب أخرى لم يتح لهيرشبرغ أن يحصل عليها • وذلك أنه عثر على مخطوطات لم تكن مفهرسة ، أو لم تكن معروفة المكان حتى ذلك الزمن • أو أن بعضها كان يعد مفقودا[٨] •

لذلك فان تعليقات هيرشبرغ على مادة طب العين في « كتاب القانون » أصبحت بحاجة الى اعادة النظر فيها على ضوء المعلومات الجديدة •



وقد لاينتج عن اعادة النظر هذه أي اكتشاف جديد •• ولكن هــذه هــي القاعدة في تاريخ العلوم ، فان مقالة مر عليها أكثر من خمس وسبعين سنة •• لابد من اعادة دراستها ،وتقييمها وامتحان الاحكام الواردة فيها •

تكريــم العلمــاء :

وقد ألقيت في المؤتمرات الخاصة بتاريخ الطب أو الاستشراق كلمات ، كمــا ظهرت في الصحف المتخصصة مقالات وأبحاث تهدف الى التعريف بتراث ابن سينا•• وعرضه عرضا نقديا(٩) •

لذلك فاننا نسمح لانفسنا ـ في هذا الاحتفال المخصص لذكرى ابن سينا ـ والذي نريد فيه حقا أن نكرم ابن سينا • ان نتساءل : ماهي الوسيلة المثلى لتكريم هذا الرجل الخالد ؟

انني اعتقد باننا يجب ان نتخلى عن أسلوب المدح والتقريظ •• وأن نلجأ الى الدراسة الموضوعية •• ذلك ان هذه الدراسة هي خير تكريم للعلماء •• فهي التي تكشــف عن الكنوز الحقيقية المدفونة في مؤلفاتهم التي تركوهــا لنــا •• والتي يعجز أسلوب المديح والثناء والاطراء عن كشفها •

وانه لمن دواعي اعتزاز الامة بعلمائها أن يكون تراث هؤلاء العلماء معروفا على حقيقته ، وفي متناول القراء ، وليس مدفونا في مكتبات المخطوطات مجهول المحتوى لايعرف الناس قيمته الحقيقية •

فهل قام مؤرخو الطب العربي أو أطباء العيون العرب المعاصرون بدراســة من هذا النوع لكتاب « القانون » ؟

انني أود أن أطرح بعض الأسئلة لكي تكون بداية محاولة لوضع خطـــة لدراسة تراث ابن سينا في الكحل قد تستغرق عشرات السنين ، ولكننا اذا لم نقم بها فاننا لا نكرم ابن سينا التكريم الذي يجب •

اولا : من المعروف أن كتاب « القانون » حل محل الكتب التي تشــبهه ، والتــي كانت معروفة ومنتشــرة قبله ككتب للتدريــس ، ســواء في العالــم العربي أو في أوروبا اللاتينية • فهل حدث هذا لأن كتاب « القانون » كان أحسن من حيث تأليفه مــن تلــك الكتــب ؟ ومثل هذه الكتب هــو كتاب « كامــل الصناعة الطبية » لعلي بن العباس المجوسي الاهوازي ، الذي اشتهر في الغرب باسم

« الكتاب الملكي » ٠اذ ترجم باكرا الى اللاتينية ٠ (في القرن الحادي عشر) بينما ترجم القانون في القرن الثاني عشر ٠

ترى اذا أجرينا دراسة مقارنة بين فصول « مادة الكحل » في كلا الكتابين هل نعثر على جواب ؟

ثانيا :من المعروف أن ابن سينا قرأ معظم كتب الطب المتوافرة في عصره حينما كان شابا في مقتبل عمره ، وهضمها ، واتقن صناعة الطب ٠٠ ثم كتب كتاب « القانون » ٠ فمن هم أساتذة ابن سينا الذين تأثر بهم أو اقتبس عنهم ؟

ترى لو درسنا ماجمعه « الرازي » في كتاب « الحاوي » وقارنا هذا بما كتبه ابن سينا في « مادة الكحل » فهل نجد تأثيرا للرازي على ابن سينا ؟

ومن المعروف أيضا أن ابن سينا لم يتح له أن يمارس الطب على نطاق واسع ٠ بل شغلته صحبته للامراء واشتغاله بالسياسة عن الممارسة اليومية للطب كما أن اشتغاله في الطب ربما اقتصر على الخاصة ٠٠ فهل اشتغل ابن سينا بالكحل؟٠٠ وهل نجد في كتاباته ملاحظات ومشاهدات سريرية تجيب على هذا التساؤل ؟ أو أن كتابه يخلو من هذه الاضافات الشخصية ؟ وبمعنى آخر هل نجد شيئا أصيلا في باب « السريريات العينية » عند ابن سينا ؟

ثالثا : من المعروف أن الرازي كتب بعض الرسائل الطبية التي تعنى بتفسير بعض الظواهر الغريزية (الفسيولوجية) في العين ٠ وأن هذه الرسائل معروفة حاليا باسمها فقط ؟ احداها : (لماذا تضيق النواظر في النور ، وتتسع في الظلمة ؟)

وثانيتها « في معرفة تطريف الأجفان » ٠

وثالثتها « في كيفية الإبصار » ٠

فهل اطلع ابن سينا على هذه الرسائل ؟ وهل نجد لها أثرا في كتاباته في « القانون » ؟

وبمعنى آخر ٠٠ هل نجد عند ابن سينا مستوى نوعيا جديدا متطورا عن المستوى الذي نجده عند الرازي في باب ٠ « غرائز العين » ؟ أو أن ابن سينا ظل على نفس القدر من المعرفة الطبية في عالم « وظائف العين » ؟ أو أنه قصر في دراسة هذه الموضوعات ٠٠ فجاء من حيث تطور مادة « غرائز العين » في مرتبة ثانية بعد الرازي الذي عاش قبله ؟

كل هذه الاسئلة تستدعي دراسة متخصصة وعميقة ٠



رابعـا : يذكر ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الاطباء » أن الرازي انتقد اقليدس فيما يتعلق بـ « نظرية الأبصار» وأنه بين أن الابصار لايكون بشعاع يخرج من العين •• على عكس ماقال به اقليدس •

وقد درس الكثيرون آراء العلماء العرب في كيفية الإبصار • ولاحظ بعضهم أن هذا الرأي الذي أتى به الرازي •• قد مهد الطريق لاكتشافات ابن الهيثـم في « نظرية الابصار » • كما لاحظ آخرون ان موقف ابن سينا جاء مستوعبا لرأي الـرازي[10] •

فماذا نقول نحن العرب في هذا ؟

هل قرأنا هذه النصوص وقارنا بينها ؟ وهل عرفنا على وجـه التحديد رأي كل من علمائنا •• في هذه المسألة ؟

خامسا : من المعروف أن مؤلفي كتب الكحل العربية قد أسندوا كثيرا من أقوالهم الى أصحابها الذين اخذوها عنهم ، كما أوردوا الكثير من الاقتباسات •

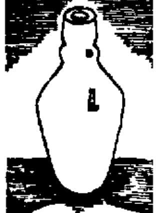
فعلي بن ربن الطبري في منتصف القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) يقتبس عن حنين • وكذلك يفعل علي بن ابراهيم بن بختيشوع الذي عـاش في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) ، فهو ينقل عن حنين وعن علي بن عيسى وعن عمار بن علي الموصلي •

بل ان خليفة بن أبي المحاسن الحلبي الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري) يورد قائمة باسماء الكتب التي نقل عنها • ويبلغ عـدد هـذه الكتب ثمانية عشر كتابا •

ونحن هنا أمام سؤالين :

أولهما : من هم الكحالون العرب الذي نقل عنهم ابن سينا ؟ أو تأثر بكتاباتهم؟ وهل نستطيع أن نرد الحقائق الطبية التي أوردها ابن سينا الى مصادرها العربية أو المترجمة عن الاغريقية ؟

وثانيهما : من هم الكحالون العرب الذين تأثروا بابن سينا ؟ وهل كان كتاب القانون أحد الكتب التي ينبغي أن يدرسها الكحال في أثناء تدريبه ؟ أو أن الكحالين العرب قد اكتفوا بكتب الكحل المتخصصة ، واستغنوا عن « القانون » وأمثاله مـن الكتب العامة ؟






والسؤال الاول هام من حيث انه يساعدنا على معرفة صاحب الفضل الاكبر في تأسيس علم طب العين عند العرب (١١) هل هو يوحنا ماسويه ؟ أو هو حنين ابن اسحق ؟ أو أن هذا الفضل يعود الى عصر متأخر •• هو عصر علـي بن عيسى في مطلع القرن الخامس الهجري ؟

والسؤال الثاني : هام أيضا اذ انه ــ اذا أتيح لنا أن نجيب عليه ــ سوف يوضح لنا علاقة التدريس الطبي ، بالتدريس في اختصاص الكحالة ، ويبين ماهية الكتب التي يعتمدها الكحالون في دراستهم ؟ كما يبين مدى اطلاع الكحال العربي على النظريات الطبية العامة ، وهذه مسألة أساسية في معرفة تاريخ « الاختصاص الطبـي » •

سادسا : لقد عرف العرب كيف يميزون بين الساد القابل للبضع ، والذي اذا تداخل الجراح عليه شفي ، وبين الساد الذي لا يشفى بالتداخل الجراحي • وقـد عبروا عن ذلك بقولهم : « لايبرأ » • وطريقة التمييز بين هذين النوعين تعتمد علـى مراقبة تفاعل الحدقة للنور :

فالحدقة التي تتضيق اذا سلط عليها ضوء مصباح ، وتتسع في الظلمة •• أو التي تتضيق اذا خرج المريض الى نور الشمس ، ثم تتسع اذا عاد الى غرفة مظلمة هي حدقة تشير الى أن العين سليمة : فاذا قدح الساد أبصرت من جديد • بينمـا الحدقة التي لاتتفاعل بتأثير النور تشير الى أن الساد بحد ذاته ليس هو العامـل المرضي المسؤول عن فقدان البصر • بل أن أجزاء العين الاخرى المستقبلة لحس الأبصار هي التي فقدت وظيفتها • وان العين اذا قدحت لاتبرأ ••

وقد عبر اجدادنا الأطباء الكحالون العرب بتعابير فنية ثابتة •• فـ « الساد » كانوا يسمونه : « الماء » ، والتداخل الجراحي على « الساد » لخلعه واسقاطه الى قاع الجسم الزجاجي وتحرير محور العين البصري منه كانوا يسمونه : « القدح » ، والشفاء كانوا يسمونه : « البرء » •

ونجد عند أطباء العين العرب وصفا لعملياتهم ، وبعض الملاحظات الشخصية(١٢) التي تشير الى أنهم مارسوا هذا العمـل الجراحي : فالـرازي في كتابـه « الطب المنصوري » يتحدث عن تفاعل الحدقة للنور بوضوح تام •• ونجد اشارات اقـل وضوحا عند « علي بن ربن الطبري » في كتابه « فردوس الحكمة » •• فلماذا لانجد مثل هذه الملاحظات عند ابن سينا ؟

هل اقتصار ممارسته الطبيـة على علية القوم ، وابتعاده مرغما عن الممارسـة الطبية عند عامة الشعب ـ بحكم عمله في البلاط هي المسؤولة عن ذلك ؟ أي أنهـا هي التي جعلته أقل ممارسة وبالتالي أقل خبرة من غيره ؟ أو أنه لم يمارس الكحل أبدا ؟ أو أنه لم يبد اهتماما بتسجيل مشاهداته وتجاربه الشخصية ؟

هذه أسئلة تحتاج الى اجابة ..

هذه كلها نموذجات من الاسئلة المطروحة على الباحـث .. تشير الى اتسـاع المادة التي ينبغي أن ندرسها .. كما تشير الى مدى دقـة التخصص الذي يجب أن يتوفر في الباحث . واذا لم تكن كل هذه النماذج من الاسئلة واضحة .. واذا لـم تكن محاولة الاجابة عليها جادة ومسؤولة . فان الامر يظل نوعـا مـن الهوايـة ونظل عاجزين عن أن نقيـم ابن سينا تقييما صحيحا .



ولننتقل الى مجال آخر

لقد تناسـخ الاطباء والدارسون كتاب « القانون » ، فأصبح من أوسع كتب الطب انتشارا طيلة العصور الوسطى وحتى القرن السابع عشر في أوروبا ، وحتى القرن التاسـع عشر في الشرق الاسلامي . وقد تعرض هذا الكتاب بطبيعة الحـال الى مايتعرض اليه أي كتاب آخر .. وهو وقوع النساخ في بعض الاخطاء لانهم لم يفهموا بعض المعاني . أو لانهم وقعوا في سـهو .. أو أنهم أسـاءوا قراءة بعض التعابير الفنية الطبيـة .

وقد طبع هذا الكتاب بالعربية ثلاث مرات : مرة في روما سنة ١٥٩٣ م . ومرة في بولاق سنة ١٢٩٤ هـ . ومرة في لوكناو Lucknow سـنة ١٣٠٨ هـ . فمـا مدى دقة الطباعة ؟ وهل وقعت هذه الطبعات في بعض الاخطاء .. الطباعيـة .. التي يسـهل على القارىء أن يكتشـفها ؟ أو في بعض الاخطاء التي قد تغير المعنى أو تشوهـه . .؟

ما أسلوب التحقيق الذي اتبع قبل طباعة « القانون » ؟ وما مدى دقة هـذا التحقيق ؟ ومن هم المحققون ؟ وما مستواهم ؟

لنأخذ مثلا على ذلك ..

لقد عبر العلماء العرب عما نسميه الآن بالصورة .. بقولهم : « المبصر » وعما

نسميه بالخيال الذي يرتسم في العين بقولهم . « التشبح » الذي يتشبح ...

فهل تتصور مدى انقلاب المعنى وتشوهه اذا قرأ أحدهم كلمة « التشبح » على انها « التشنج » ؟

لقد كتبت هذه الكلمة خطأ في النسخة المطبوعة . فكيف يمكن للقارىء أن يفهم المقصود من الجملة ؟ بعد هذا الخطأ الفادح .

وقد اخترنا هذا الخطأ لشدة المفارقة فيه ، ولكن ثمة أخطاء أخرى كثيرة فمتى يحقق المختصون كتاب القانون ؟ متى يدرسه أحفاد ابن سينا .. دراسة تليق بجدهم العظيم .. ؟ دراسة يتعاون فيها اللغوي ، والمؤرخ والطبيب ؟ ومتى نطبع القانون طبعة خالية من الاخطاء ؟

والى متى نظل نقرأ جملا وتعابير مشوهة ظانين انها من تراث ابن سينا ؟

هذا بالعربية .. أما باللاتينية فقد أثبت الكثيرون أن الترجمة اللاتينية قد وقعت في أخطاء عديدة فادحة ..

وكان جيرهارد الكريموني قد ترجم القانون الى اللاتينية بعد انقضاء حوالي قرن واحد على وفاة مؤلفه .. ثم أصلح اندريا الباغو هذه الترجمة .. ثم طبعت هذه الترجمة المحسنة سنة ١٥٢٧ م في البندقية ..

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين ترجم الكثيرون مقاطع من كتاب القانون وعلقوا عليها . وبينوا الاخطاء العديدة التي وقعت فيها الترجمة .

وهذه التراجم جميعا .. مازال بحاجة الى دراسة نهائية .. لكي يترجم هذا الكتاب العظيم .. ترجمة أمينة .

ولنعد الى النسخة اللاتينية التي درست طيلة خمسة قرون في أوروبا .. والتي نجد منها نسخا خطية في معظم جامعات أوروبا العريقة ..

أو لنعد الى النسخة اللاتينية المطبوعة والتي اعتمدت طيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر كمادة تدريسية رئيسية في عدد من الجامعات ، ولنتساءل .. كيف فهم طلاب الطب ، وأساتذتهم ابن سينا .. اذا كانت آراؤه قد انتقلت اليهم بشكل غير دقيق .. أو بشكل مشوه أحيانا بسبب الترجمة الخاطئة ؟.

□ □ □

والسؤال الاخير الذي نريد أن نثيرة هنا .. لنختتم به هذا البحث .. هو التالي:

هل كتب ابن سينا رسالة خاصة .. أو كتابا خاصا في الكحل ؟



ان الجواب .. ياتي بالنفي .. فان كتاب سيرة ابن سينا الذين اوردوا قائمة مؤلفاته لم يذكروا مثل هذا الكتاب .

يعود الفضل في اثارة هذه القضية الى الاستاذ صلاح الخيمي مدير المخطوطات في المكتبة الظاهرية بدمشق .. الذي عثر على نسخة مخطوطة لكتاب يسمى « الاستبصار في معالجة أمراض الابصار » يذكر الناسخ أن هذا الكتاب لابن سينا ..

فما نصيب هذا القول من الصحة ؟ أي : ما مدى صدق نسبة الكتاب الى المؤلف ؟

لقد كتب ابن سينا سيرة ذاتية أورد فيها قائمة بأسماء مؤلفاته .. وقد أكمل الجوزجاني تلميذ ابن سينا هذه السيرة .. وعنهما نقل البيهقي في « تتمة صوان الحكمة » والقفطي في «أخبار الحكماء » وابن أبي أصيبعة في«عيون الانباء»وعنهما أيضا نقل المؤرخون وأصحاب كتب التراجم . ومؤلفو كتب التواريخ . كما أن بعض هؤلاء نقل عن بعضهم الآخر ..

لذلك فاننا نمتلك قائمة موثوقة بأسماء مؤلفات ابن سينا تعود الى القرن الحادي عشر ..

وقد أضيفت الى هذه القائمة أسماء كتب أخرى ..

فقد عثر على مخطوطات كثيرة تنسب الى ابن سينا . وبالدراسة تبين أن هذه المخطوطات هي لابن سينا فعلا ، وأن أسماءها لم ترد عند قدامى المؤلفين الذين وضعوا قوائم بأسماء كتب ابن سينا ، وهذا الامر جعل من الضروري كتابة قائمة جديدة بمؤلفات ابن سينا وقد قام الأب جورج شحادة قنواتي بكتابة هذه القائمة على ضوء المكتشفات الجديدة ، كما كتب الاستاذ عثمان ارجن قائمة أخرى (في تركيا) . ولعل أكمل ماكتب حديثا في هذا الموضوع هو ماكتبه الاستاذ مهدوي في ايران .

ورغم ذلك مانزال نعثر على مخطوطات تنسب لابن سينا .

والشيء الهام في أمر كتاب « الاستبصار » هو أن صاحب « كشف الظنون » ذكره على أنه من مؤلفات ابن سينا دون أن يعرف بمحتواه ..

فنحن اذن أمام كتاب في أمراض العين كتبه ابن سينا وهذا اكتشاف هام ، ويحق لنا أن نتساءل : لماذا لم يذكر كتاب سيرة ابن سينا هذا الكتاب في قوائم الكتب

التي كتبوها ؟ لكن السؤال لا يقتصر على هذا الكتاب وحده .. بل يتعداه الى الكتب المكتشفة حديثا .. ولذلك فان أمر الاجابة عليه يحتاج الى بحث خاص ويخرج عن دائرة هذه المجالة .

وثمة سؤال آخر .. ألم يذكر أحد المؤلفين القدامى هذا الكتاب ؟ ألم يقتبس منه أحد ؟ والجواب هو أننا نمتلك في « المكتبة الظاهرية » أيضا مخطوطة تعالج سيرة ابن سينا بشكل مقتضب جدا . تذكر اسم هذا الكتاب ، ولا نستطيع حتى الآن أن نذكر كتابا آخر . فاذا كانت هذه السيرة قد كتبت قبل عهد صاحب «كشف الظنون » (حاجي خليفة) فان أمرها شديد الاهمية لاشك في ذلك . أما الاقتباسات عن ابن سينا التي أوردها المؤلفون في الكحل فانها لم تجمع بعد ، وبالتالي لانستطيع الاجابة على الشق الثاني من السؤال .. وربما وجدنا بعض الاقتباسات المنسوبة الى ابن سينا . والتي لانجدها في القانون .. وانما نجدها في « الاستبصار » . فاذا حصل ذلك فان نسبة الكتاب الجديد الى ابن سينا مؤكدة .

وهذا هو دور مؤرخي الطب ، الذين ينبغي عليهم القيام بدراسة جادة لهذا المخطوط .. قبل اعطاء حكم نهائي .. أهو حقا من مؤلفات ابن سينا أو أنه منسوب اليه ؟

واذا ثبت أن كتاب « الاستبصار » من تأليف ابن سينا .. فان الأستاذ صلاح خيمي يكون قد اكتشف اكتشافا رائعا بمناسبة العيد الالفي لابن سينا ..

● نشاة الحمارنة

الهوامش :

(١) انظر : قنواتي : مؤلفات ابن سينا في : الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا (بغداد ــ من ٢٠ ــ ٢٨ مارس ١٩٥٢) مطبعة مصر ــ القاهرة صدر عن الادارة الثقافية ــ جامعة الدول العربية ١٩٥٢ م

(٢) انظر : سامي حمارنة : فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الطب والصيدلة) مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٦٩ م

Sami K. Hamarneh .

Bibliography of Medicine and Pharmacy in medieval Islam, Stutgart 1964.

(٣) Islamic Science — Sayyed Hossein Nasr Tehran 1975.

(٤) ابن ابي اصيبعة . عيون الانباء في طبقات الاطباء منشورات دار مكتبة الحياة ــ بيروت

Ullmann

(٥) Die Medizine im Islam Brill - Leiden/Koln 1970.



(٦) ترجمة ابن سينا .

Die Augenheilkunde des Ibn Sina. Hirschberg, Lippert, Mittwoch Verlag von Veit & comp. Leipzig 1905

(٧) الكتب الاخرى لهير شبرغ .

— Geschichte der Augenheikunde bei den Araber.

— Die Arabischen Augenärzte nach der Quellen bearbeitet.

— Lehrbücher d. arab. Augenheilkunde.

(٨) انظر : مايرهوف M. Meyerhof في مقدمته لتحقيق كتاب (العشر مقالات في العين) لحنين بن اسحق . ومايرهوف هو صاحب الفضل في تحقيق هذا الكتاب بعد اشارات هيرشبرغ اليه .

The book of the ten treatises on the Eye ascribed to Hunain Ibn Ishaq.

(٩) انظر : الكتاب الذهبي . . للمهرجان الالفي لذكري ابن سينا: عزة مريدن:ـ ابن سينا في قانونه .

مصطفى شريف العاني:ـ حول : الشيخ الرئيس ابن سينا الكحال .

(١٠) 1 — C. Prüfer & M. Meyerhof

Die aristotelische Lehre vom Licht bei Hunain b. Ishaq. in : (Der Islam 2, 1911, 117 - 128)

2 — M. Meyerhof & C. Prufer

Die Lehre vom Sehen bei Hunain b. Ishaq. in : Arch. Gesch. Med. 6, 1913, 21 - 33.

3 — Wolf Bronner

Die Augenheilkunde des Rhazes. Diss. Berlin 1900.

(١١) حمارنة نشات . تاريخ اطباء العيون العرب (الجزء الاول) دمشق ١٩٨١

(١٢) عمار بن علي الموصلي . المنتخب في علاج امراض العين مترجما الى الالمانية

J. Hirschberg

J. Lippert.

E. Mittwoch

Das Buch der Auswahl von der Augenkrankheiten.

Leipzig 1905.

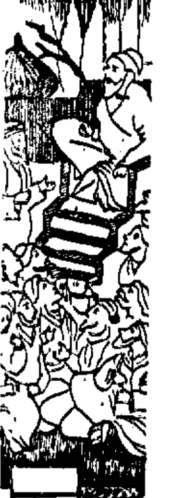
(١٣) ترجم جيرارد الكريموني Gerhard von Cremona كتاب « القانون » الى اللاتينية وقد اصلح اندريا الباغو Andrea Alpago . هذه الترجمة





ابن سينا
أسهم في تأسيس علم المياه الحديث

الدكتور محمد زهير البابا
أستاذ العقاقير في كلية الصيدلة
جامعة دمشق



من الكتب المشهورة ، التي خلفها الطبيب اليوناني المعروف ابقراط ، رسالة عنوانها (الاهوية والمياه والمساكن) ، تعود بتاريخها الى القرن الخامس قبل الميلاد ٠

ويقول المؤرخ جورج سارتون، في كتابه تاريخ العلوم «انها رسالة لم يخامر أحدا الشك في صحة نسبتها الى ابقراط ٠ وهي بلا ريب أول رسالة في علم المناخ الطبي ، تصف أثر طبيعة الارض والمناخ في الصحة والاخلاق ، كما أنها تعتبر أول بحث في علم العروق البشرية ، أوضح فيها المؤلف الصلة بين طبيعة بعض المناطق من الارض وأشكال السكان القاطنين فيها وأخلاقهم وأمزجتهم ، والامراض المستوطنة بينهم »٠

لقد قام العالم اليوناني جالينوس ، وهو من اطباء القرن الثاني للميلاد ،بشرح وتفسير اكثر مؤلفات ابقراط العلبية ، ومن بينها كتاب الاهوية والمياه والمساكن ، وجعله في ثلاث مقالات ٠



وفي اواسط القرن التاسع تولج الطبيب العربي حنين بن اسحق في ترجمة اشهر مؤلفات ابقراط وجالينوس ، ومن جملتها الكتاب المذكور ، ولكن لم يتممه ،كما ذكر ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الانباء ٠



أما الطبيب ثابت بن قرة الحراني فقد قام بجمع تفسير جالينوس لكتاب ابقراط في الاهوية والمياه والبلدان واتم ترجمته الى اللغة العربية ، في اواخر القرن التاسع الميلادي ٠

لقد اهتم الاطباء ، الناطقون باللغة العربية ، منذ القرن الثاني للهجرة ،بدارسة الصلات الواشجة بين عوامل المناخ والحالة الصحية للبشر ، واعتبروها أساسا في حفظ الصحة ، وذلك جريا على المبدأ الابقراطي المتقدم •

وكانت الفكرة السائدة لديهم ان العوامل الطبيعية كحركة الكواكب والافلاك ، ومطالع النجوم وهبوب العواصف وتحركات الرياح ، وهطول الامطار أو حصول الجفاف ، بالاضافة الى طبيعة الارض والمياه المتوافرة فيها ، كلها من الاسباب أو العلل الرئيسية لتغير الابدان وتحولها عن حد الاعتدال ، الذي هو دليل الصحة والعافية • ولهذا السبب كان لابد للطبيب من ان يدرس العلوم الطبيعية ومنها علم الفلك •

وفي منتصف القرن الثالث للهجرة ظهرت اول موسوعة طبية باللغة العربية هي كتاب فردوس الحكمة لعلي بن سهل ابن الطبري (المتوفى سنة ٨٦٩ م) • وقد اقتبس هذا الطبيب فقرات كاملة من كتاب ابقراط (الاهوية والمياه والمساكن) ، ضمنهافي كتابه المذكور ، ولكنه لم يبين أكان نقله هذا عن الكتاب الذي ترجمه حنين بن سحق ، وهو معاصر له ، أم اقتبسه من مرجع آخر •

وسنورد فيما يلي بعضا من هذه الفقرات كما جاءت في كتاب فردوس الحكمة (صفحة ــ ٥٠١) :

يقول ابقراط : « ان الابدان تتغير بتغير الازمان وباختلاف البلدان والمياه ، ويتغير الزمان بمطالع النجوم ومغاربها ، وان معرفة الازمان هي أصول الطب واساسه ، وان الاولين كانوا يحكمون اولا معرفة حركات النجوم وآثارها ثم يتعلمون الطب » •

ويتابع القول في موضع آخر « اذا دخل الطبيب مدينة فينبغي ان يعرف موضعها شرقية هي أم غربية ، شمالية أم جنوبية ، وأرضها معشبة هي أم جرزاء ، وماؤها جار او غيرجار ، وصخري هو أو رملي ، عذب أو متغير •• » •

ويقول الحكيم ابقراط في صفات الماء : « خير المياه مانبع وجرى من ناحية المشرق • ويكون مثل ذلك من المياه الفاضلة أبيض براقا ، وخفيفا طيب الريح يسخن سريعا ويبرد سريعا • ويستدل بسرعة استحالته على الطاقة وخفته • اما البطيء الاستحالة فانه يدل على غلظه •• وبعده المياه التي تجري بين مشرق الشمس الصيفي ومغرب الشمس الصيفي • والمياه التي تجري من الطين افضل المياه واصحها



لانها تكون حارة في الشتاء وباردة في الصيف .. ومياه الثلوج والجليد رديئة جداً ، لان ماخف منها قد طار وبقي اجزاؤه الغليظة ، لان الشمس ترفع ماصفا من المياه الى الهواء فتبقى متفرقة فيه ، حتى اذا تكاثف ذلك وكثر عاد مطرا .

مياه الامطار خفيفة عذبة صافية جدا ــ مياه البطائح والسباخ حـارة غليظة في الصيف لركودها ودوام طلوع الشمس عليها ، تتولد فيمن شربها الصفراء ، وتعظم لذلك اطحلتهم وتفسد معدهم واكبادهم » .



اما علة برد مياه العيون في الصيف وسخونتها في الشتاء فيقول الطبري :

« ان بعضهم ذكر أن ذلك لان الشمس يقل لبثها في الصيف تحت الارض فلا تسخن لذلك المياه . اما في الشتاء فانه يطول لبثها تحت الارض فتسخن لذلك بطون الارض » .

اما ابقراط فيقول « ان علة ذلك كثرة ماتجري اليها من الامطار والانداء في الشتاء فتحتبس لذلك الحرارة في بطون الارض . أما في الصيف فـان مجـاري الارض تتسع فيه وتنفرج ، وتنشف الشمس رطوبتها وتنفذ الى بطونها الرياح الباردة هربا من الحر ، فتبرد لذلك بطونها ومياهها » .

ويذكر الطبري طريقة نسبها الى الفيلسوف (ارسطو) لاثبات ان الماء العذب أخف من الماء المالح ، فيقول : « انك لو أخذت شمعا فاتخذت منه آنية مجوفة ليس لها فم ، ووضعتها في البحر يوما وليلة ، لوجدت في جوفها ماء عذبا ، لان المـاء العذب ينفذ الى جوفها لخفته ولطافته ، ولا ينفذ الماء المالح لغلظه » لقد جمع الطبري في باب الاسفار والعساكر (صفحة ــ ١٠٩) بعض النصائح الصحية ، المتعلقة بالمياه، نقلا عن ابقراط وجالينوس وغيرهما من الاطباء . وسنذكر فيما يلي جانبا منها :



ــ اذا عطش المسافر عليه ان يغسل وجهه ورجله ، ثم يشرب الماء جرعة جرعة ، فان كثرة شرب الماء البارد ربما اورثت الاستسقاء ، لاسيما ان كان ذلك على الريق أو بعـد النـوم .

ــ اذا أقام المسافرون الى جانب بطائح منتنة نفعهم الدخن الطيبة ، وشرب تلك المياه بالخل أو الخمـر .



ــ ان كان الماء مالحا القي فيـه خرنوب شامي وحب الآس والزعرور وطـين خوزي او السويق فكل ذلك يطيبه .

ــ ان كان الماء كدرا غليظا نفع اكل الثوم ، وان كان قذرا يلقى فيه الزعرور والصعتــر •

ــ ان كان الماء منتنا طبخ والقي فيه ترمس واصل كرفس ورازيانج جبلــي وســذاب •

ــ ان كان في الماء علق لم يشـرب الا مصفى في آنية مغربلة الفـم ، فان ابتلع العلق شرب الخل الحاذق والملح •

ــ ان كان الماء مسموما ، او فيه هوام قاتلة ، طرح فيه الشبرق ، واحرق ماحوله من الشجر ، ويدخن الموضع بالقنة او بقرن الايل فتهرب الهوام •

ــ ويقول الطبري في تصفية المياه الكدرة ما يلي : « لقد سألت غير واحد من أهل مصر عن كدورة ماء النيل فذكروا انهم يلقون فيه نـوى الخـوخ والمشـمش مدقوقا فيصفو » •

ابن سينا وعلم المياه :

لقد استفاد ابن سينا (المتوفى عام ١٠٣٧ م) من كتاب الاهـوية والميـاه والمساكن ، كما استفاد من كتاب فردوس الحكمة وكامل الصنـاعة وغيرهما مـن المؤلفات الطبية اليونانية والهندية والعربية وغيرها ــ واستخلص من هذه المؤلفات مبحثا في احوال المياه ، ذكره في الفصل السادس عشر من كتابه القانون • وسنورد فيما يلي اهم ماورد في هذا الموضوع :

١ ــ عرف ابن سينا الماء فقال « الماء جوهر ، أي جسم بسيـط ، يعـين في تسييل الغذاء وترقيعه وبذرقته ، نافذا الى العروق ، ونافذا الى المخارج ،لايستغنى عن معونته هذه في تمام أمر الغذاء » •

٢ ــ بين بصورة واضحة الاختلافات الكائنة بين انواع المياه فقال :

« المياه مختلفة لافي جوهر المائية ، ولكن بحسب مايخالطها ، وبحســب الكيفيات التي تقلب عليها » •

وقال أيضا « يجب أن تعلم أن الماء في حد مائيته متشابه الاجزاء في اللطافـة والكثافة ، لانه بسيط غير مركب ، لكن الماء يكثف اما باشتداد كيفية البرد عليه واما بمخالطة شديدة من الاجزاء الارضية ، والتي لفرط صغرها ليس يمكنها ان تنفصل عنه وترسب فيه » •

٣ ــ صنف المياه بحسب جودتها فقال « افضل المياه مياه العيون ، وخاصة



ماء العيون الحرة الارض ، التي لايغلب على تربتها شيء من الاحوال والكيفيات الغريبة » • (والاحوال هنا جمع حال وهو الطين الاسود) ومياه العيون الحجرية جيدة ، لانها خالية من العفونة الارضية ، الا أن مياه عيون الارض الطينية الحرة خير من ماء عيون الارض الحجرية » •

من المعلوم ان الطين يتألف من جزيئات شديدة التلزز لذلك يصفى الماء جيدا ، كما انه يعتبر مستنبتا طبيعيا تنمو عليه كائنات حية ودقيقة تقوم بتخليص الماء من الشوائب التي تعلق فيه ، وقد لاحظ ابن سينا ذلك فقال : « اعلم ان المياه التي تكون طينية المسيل خير من التي تجري على الاحجار ، فان الطين ينقي الماء ويأخذ منه الممزوجات الغريبة ويروقه ، والحجارة لاتفعل ذلك » •

٤ ــ عرف ابن سينا تأثير أشعة الشمس والهواء في تنقية المياه فقال :

« ان خير المياه الجارية ، وخاصة المكشوفة للشمس والرياح ، فان هذا مما تكتسب به المياه الجارية فضيلة • اما المياه الراكدة فربما اكتسبت رداءة بالكشف لاتكتسبها بالغور والستر » •

٥ ــ لقد اعتبر ابقراط ماء المطر من اجود المياه عذوبة وخفة ، بدون شرط أو تحفظ ، اما ابن سينا فقال : « ومن المياه الفاضلة ماء المطر ،وخصوصاماكانصيفيا ومن سحاب راعد • أما الذي يكون من سحاب ذي رياح عاصفة فيكونكدر النجار الذي يتولد منه ، وكدر السحاب الذي يقطرمنه ، فيكون مغشوش الجوهر غير خالصة » ويضيف الى ذلك قوله « الا أن العفونة تبادر الى ماء المطر ، وهي ملاحظة ذكرها الطبري ، ولكن ابن سينا يضيف اليها الملاحظة الصحيحة الاتية « ولكن اذا بودر الى ماء المطر وأغلي قل قبوله للعفونة » •

٦ ــ قارن ابن سينا بين مياه العيون ومياه الابار فقال :

« اما مياه الابار والقني ، بالقياس الى مياه العيون ، فرديئة ، وذلك لانمياهها محتقنة ومخالطة للارضيات مدة طويلة ، وهي لاتخلو من تعفين ما » • ويضيف الى ذلك قوله :

« وماء النز أردأ من ماء البئر لان ماء البئر يستجد بنوعه بالنزح فتدوم حركته ••• وأما ماء النز فماء يطول تردده في منافس الارض العفنة ، ويتحرك الى النبوع

والبروز • وحركته بطيئة لاتصدر عن قوة اندفاعها ، بل لكثرة مادتها ، ولا تكون الا في أرض فاسـدة عفنة » •

٧ ـ سمح ابن سينا باستعمال الجليد والثلج ، بشرط أن يكـون من ميـاه صالحة ، فقال :

« والجمد والثلج ، اذا كان نقيا غير مخالط لقوة رديئة ، فسواء حلل ماء ، أو برد به الماء من الخارج ، أو القي في الماء ، فهو صالح ، وليس تختلف احـوال أقسامه اختلافا كثيراً فاحشا ، الا أنه أكثف من سائر المياه ، ويتضرر به وجع العصب، واذا طبخ عاد الى الصلاح •

اما اذا كان الجمد من مياه رديئة ، أو الثلج مكتسبا قوة غريبة من مساقطه ، فالاولى ان يبرد به الماء محجوبا عن مخالطته » •

من ذلك يتبين لنا أن ابن سينا قد عرف بحكمته وتجربته ان البرودة لاتقضي على رداءة الماء ، بعكس الطبخ أي الغلي ، فانه يصلح الماء •

٨ ـ اعتبر اكثر الاطباء المتقدمين ان الهواء هو اكبر العوامل تاثيرا في الصحة العامة ويليه الغذاء ثم الماء •

الا أن ابن سينا يقول في الفصل السابع من كتابه القانون ، وعنوانه (في توقي المسافر مضرة المياه المختلفة) مايلي : « ان اختلاف المياه قد يوقع المسافر في امراض اكثر من اختلاف الاغذية ، فيجب ان يراعى ذلك ويتدارك امر الماء • ومن تداركه كثرة ترويقه وكثرة استرشاحه من الخزف الرشاح وطبخه •• » •

٩ ـ لقد بين ابن سينا الصفات التي تميز الماء الجيد عن المياه الرديئة فقال :

« الماء الجيد ما كان عذبا ، يخيل انه حلـو ، لايحتمل الخمر اذا مزج به منـه الا قليلا ، وكان خفيف الوزن سريع التبرد والتسخن لتخلخله ، باردا في الشتاء حارا في الصيف ، لايغلب عليه طعم البتة ولا رائحة ، ويتهرى فيه مايطبخ به » اما المياه الرديئة فيعرفها بقوله « هي الراكدة البطائحية ، والغالب عليها طعم غريب ورائحـة غريبة ، والكدرة الغليظة ، الثقيلة الوزن والمبادرة الى التحجر ، والتي يطفو عليها غثاء رديء » •

ولكي تتأكد لدى ابن سينا خفة الماء لجأ الى تعيين الوزن النوعي ، مستعينـا باحدى الطريقتين الصحيحتين الآتيتين ، وقال : الوزن بالمكيال ، وقد يعرف بأن تبل

خرقتان بماءين مختلفين أو قطنتان متساويتان في الوزن ثم يجففان تجفيفا بالغا ، ثم يوزنان . فالماء الذي قطنته أخف فهو الافضل » .



تصفية المياه واصلاحها :

اعتمد ابن سينا عدة طرق لتصفية المياه واصلاحها نذكرها فيما يلي :

آ ـ التركيد :

يقول ابن سينا « والمياه الرديئة لو استصفيتها كل يوم من اناء لكان الرسوب يظهر بها كل يوم من الرأس . ومع ذلك فانه لايرسب عنها ما من شانه ان يرسب الا بأناة من غير اسراع ، ومع ذلك فلا يتصفى تصفيا بالغا . والعلة فيه ان المخالطات الارضية يسهل رسوبها عن الرقيق الجوهر (أي الماء النقي) الذي لاغلظ له ولا لزوجة ولا دهنية ، ولا يسهل رسوبها عن الكثيف بتلك السهولة » لذلك يعتبر ابن سينا ان الطبخ والمخض من احسن الطرق التي تفيد المياه رقة في الجوهر وبالتالي تؤدي الى رسوب مايخالط الماء من الشوائب الارضية .

ب ـ الترويق (او التقطير) :

ويصف ابن سينا طريقته كما يلي : « وربما فتلت فتيلة من صوف ، وجعل منها في أحد الانائين ، وهو المملوء ، طرف ، وترك طرفها الاخر في الاناء الخالي ، فقطر الماء الى الخالي ، وكان ضربا جيدا من الترويق ، وخصوصا اذا كرر » .

ج ـ مخض الماء مع الطين :

يشترط ابن سينا ان يكون الطين المستعمل حرا لاكيفية رديئة له ، وخصوصا المحترق في الشمس ، ثم يصفى الماء بعد ذلك » .

د ـ بالطبخ او الغلي :

يقول ابن سينا « والتصعيد والتقطير مما يصلح المياه الرديئة ، فان لم يمكن ذلك فالطبخ ، فان الماء المطبوخ ، على ماشهد به العلماء اقل نفخا واسرع انحدارا » .

لقد كان ابقراط يظن أن طبخ الماء ، أي غليه ، يؤدي الى تصعد الجزء اللطيف منه ، ويبقى الجزء الكثيف ، لذلك لا فائدة من الطبخ ، اذ يزيد الماء تكثيفا ، ويرد ابن سينا على ذلك بملاحظته القيمة الآتية :

« ان الطبخ يزيل التكثيف الحادث عن البرد اولا ، ثم يخلخل اجزاء المـــاء

خلخلة شديدة ، حتى يصبح أرق قواما ، فيمكن ان تنفصل عنه الاجزاء الثقيلة الارضية المحبوسة في كثافته ، وتخرقه راسبة ، وتباينه بالرسوب • ويبقى ماءمحضيا قريبا من البسيط ، ويكون الذي انفصل بالتبخير مجانسا للباقي ، غير بعيد منه • لان الماء اذا تخلص من الخلط (أي الشوائب الكلسية) تشابهت اجزاؤه في اللطافة، فلم يكن لصاعدها كثير فضل على باقيها • فالطبخ انما يلطف الماء بازالة تكثيف البرد، وبترسيب الخلط المخالط له • والدليل على ذلك انك اذا تركت المياه الغليظة مدة كثيرة لم يرسب منها شيء يعتد به ، واذا طبختها رسب في الوقت شيء كثير ، وصار الماء الباقي خفيف الوزن صافيا » •

هـ ـ الطبخ بوجود الطين :

لقد لاحظ ابن سينا ان الطين يخلص المياه من طعمها المروق رداءتها فقال : « اذا طبخ الماء المر والرديء وطرح فيه ، وهو يغلي ، طين مر وكباب صوف ، ثم تؤخذ وتعصر ، فانها تعصر عن ماء خير من الأول » •

ز ـ اصلاح الماء باضافة الخمر او الخل او الربوب :

ومن الطرق ، التي نصح ابن سينا باستعمالها في اصلاح الماء ، اضافة الخل الحاذق اليها ، وهو ماذكره اكثر من سبعة من المؤلفين ، ولكنه يضيف الى ذلك قوله « ان مزج الماء بالخل ، وخصوصا في الصيف ، يغني عن الاسكثار من الماء عند شدة العطش » كما انه يعتبر أن مزج الماء بالربوب الحامضة تدبير جيد لاصلاح الماء ايضا •

الفوائد المختلفة لاصناف المياه واضرارها :

لقد جمع ابن سينا التأثيرات الدوائية لاصناف المياه فقال :

١ ـ ماء البحر : حريف حاد ، ينفع من الشقاق العارض من البرد ، قبل ان يتقرح ، وهو يقتل القمل ، ويحلل الدم المنعقد تحت الجلد • ماء البحر ينفع استعماله من الحكة والجرب والقوابي ، كما ينفع من امراض الاعصاب (مثل الرعشة والفالج والخدر وغيره) وخصوصا اذا استحم به •

ماء البحر ينطل به لاورام الثدي ، وقد يحقن به للمغص ، وقد يسقى فيسهل ، ثم يشرب بعده مرق الدجاج فيسكن لذعه ، بخار ماء البحر ينفع من الصداع البارد • من لسعته الافعى فجلس في ماء البحر انتفع به ، وكذلك سائر الهوام القتالة •



٢ ـ المياه الكبريتية : جيدة للبهق والبرص ـ نافعة من اورام المفاصل والصلابات والتآليل المتعلقة وهذه المياه جيدة للجرب والقوابي استحماما ، وكذلك من السمنة . وهي نافعة من اورام الطحال وارجاعها وكذلك الكبد .

٣ ـ الماء البارد يضر اصحاب السدد ، لكنه ينفع اصحاب التخلخل والسيلان أي سيلان كان من أي عضو كان ، ومن يعرض لهم بسببه امراض .

والماء البارد يقوي القوى كلها على افعالها ، اذا كان باعتدال ، اعني الهاضمة والجاذبة والماسكة والدافعة . أما الماء البارد جدا فردىء للصدر .

الماء الفاتر جيد لاورام الحلق واللهاة والصدر . المصروعون ينتفعون بالماء الفاتر ويستضرون بالماء الحار .

٤ ـ الماء المالح يسهل ثم يمسك بتخفيفه . وجميع الماء المعدني يعسر البول والحيض والولادة ، واكثرها يطلق ويجفف ، وبعضها كالشبي يعقل ، وقد يحدث القولنج ايضا .

٥ ـ ماء الشب نافع من نفث الدم ، وينفع من القيء ويمنعه ، ويمنع الاسقاط ونزف الحيض .

٦ ـ المياه الحديدية والنحاسية جيدة للكلى والقولنج ، والماء المطفأ فيه الحديد ينفع من نفث الدم وماء النحاس ينفع الفم والاذن .

٧ ـ الماء البورقي ربما نفع الرئة ، كما أنه ربما نفع المعدة الرطبة .

٨ ـ المياه الكدرة تحدث الحصاة في الكلية والمثانة .

٩ ـ ماء القفر ردىء للعين .

مما سبق يتبين لنا ان ابن سينا قد استفاد ، عندما تكلم على أصناف المياه واوصافها واصلاحها وفوائدها ، من مؤلفات قدماء الاطباء ، كابقراط وجالينوس وغيرهما ، ولكنه تجاوزهم حين عالج موضوع المياه بعمق اكثر وبفكر تجريبي بعيد عن الفلسفة ، بحيث يمكننا ان نقول بان ابن سينا يعدمن مؤسسي علم المياه الحديث.

المناهج العلمية
في معرفة خصائص الأدوية عند ابن سينا

الدكتور أحمد عروة - الجزائر
« المعهد الوطني للصحة العمومية »

قد يعتقد الكثيرون ان الادوية عند الاطباء الاقدمين كان أكثرها علاجات بدائية تناقلوها عن تجربة العجائز والرهبان وتشوبها الشعوذة والتبرك بالاوثان وان المناهج العلمية والتجريبية في هذا العلم من مكتسبات القرون الاخيرة ونتيجة التطور الحديث للعلوم الطبيعية والكشوف الكيميائية والفيزيائية • وقليلا مايعترف الغربيون بفضل الاطباء الاسلاميين في تجديد وتهذيب هذا العلم مع انهم درسوهم ودرّسوهم مدة قرون وبنوا على كتبهم نهضتهم العلمية • الا اذا اعتبرنا أنهم لم يصلوا الى مستوى تعاليمهم الاساسية فمروا عليها وهم عنها غافلون •

انّ ماقرأناه في القانون في الطب لابن سينا فيما يخص علم الادوية دعانا الى ابراز الاهمية الجديرة به • ولما كان من حظنا أننا دعينا للمشاركة في هذا الاحتفال التذكاري الجليل فإننا اخترنا له موضوع علم الادوية ماجاء في القانون في الطب ولسنا نعني بذلك علم الصيدلية الذي يختص بتركيب الادوية وتهيئتها Pharmacie ولا مادة الادوية المركبة أو الاقرباذين Pharmacopée ولا مادة الادوية المفردة

Materia médica ذلك العلم الذي يتعرف منه خصائص الادوية من حيث تركيبها ومزاجها وطبائعها ومفعولها الفزيلوجي والتغييرات التي تعرض لها بالصناعة والتركيب وقوانين استعمالها وهو العلم الذي يسمى اليوم Pharmacologie

كتب ابن سينا مقالات طويلة حول الادوية نذكر منها :

ــ الكتاب الثاني من القانون في الادوية المفردة ويشتمل على قسمين أو جملتين

الجملة الاولى في القوانين الطبيعيـــة التي يجب أن تعـــرف من أمر الادوية المستعملـــة •

الجملة الثانية في عرض مرتب للادوية المفردة مع ذكر خواصها وأفعالها •

ـ في الكتاب الرابع : الفن السادس موضوعه كلام مجمل في السموم (المعدنية والنباتيـــة والحيوانية) •

ـ الكتاب الخامس في الادوية المركبة ويحتوي على مقالة علمية تشير الـــى أصول علم التركيب •

وجملتين : جملة في المركبات الراتبة في القرباذيات •

جملة في الاقرباذين في الادوية المجربة حسب الامراض •

يتركز بحثنا هذا على ماجاء في الكتاب الثاني من القانون في الجملة الاولـــى وعنوانها « القوانين الطبيعية التي يجب أن تعرف من أمر الادوية المستعملة في علم الطـــب » تنقسم هذه الجملة الى ستة مقالات :

المقالـــة الاولـــى : في تعريف أمزجة الادوية المفردة ، أي خصائصها الطبيعية الأصليـــة •

يقول ابن سينا :

« ان جميع المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية اركانها هي العناصر الاربع وانما تمتزج فيفعل بعضها في بعض حتى تستقر على تعادل أو على تغالب فيما بينها واذا استقرت على شيء وذلك هو المزاج الحقيقي » •

والمزاج نوعان : المزاج الأول يحدث عن العناصر البسيطة المكونة له •

والمزاج الثانـــي الذي يحصـــل من الاختلاط والتركيب مثلا : اللبن يمتزج بالحقيقة عن مائية وجبنية وسمنية وكل واحد من هذه الثلاثة غير بسيط بالطبـــع بل هو أيضا ممتزج وله مزاج يخصه ،وهذا المزاج الثاني يكون اما قويا وهو الذي يعســـر تفريقه Stable وهو المـــزاج الموثق (مثلا على الحرارة الغريزيـــة أو الناريـــة) •

واما رخوا : أي كما يقول ابن سينا « سلـــس الى الانفصال فقد يجوز أن تفترق بسائطه عند فعل طبيعتنا فيـــه ويتزايل بعضها عن بعض وتكون مختلفـــة القوى » Instable وهذا الانفصال قد يحصل بسهولة متفاوتة مثلا بالطبـــخ



أو الفسل مثلا : « الكرنب جوهره ممتزج من مادة أرضية قابضة ومن مادة لطيفة جلاءة بودقية • فاذا طبخ في الماء تحلل الجوهر البودقي الجالـي منه في الماء وبقي الجوهر الارضي القابض فصار ماؤه مسهلا وجرمه قابضا » •

المقالـة الثانيـة : في تعرف قوى أمزجة الأدوية بالتجربة •

تبرز أهمية هذه المقالة في طابعها العلمي التجريبي لانها تذكر القواعد الاساسية التي يتركز عليها المنهج التجريبي وكثيرا ماتعتبر هذه القواعد من مكتسبات العلم الحديث وحسب ما نعرف فانها رغم وضوحها وأهميتهـا لم يعمل بها لانظريا ولا تطبيقيا حتى العهود الاخيرة • يقول ابن سينا « التجربة انما تهدي الى معرفـة قوة الدواء بالثقة » أما قواعد أو شرائط التجربة فهي :

أولا : أن يكون الدواء خاليا عن كيفية مكتسبة وحرارة عارضة أو بـرودة عارضة أو كيفية عرضت له باستحالة في جوهرها أو مقارنة لغيرها » •

ثانيا : « أن يكون المجرب عليه علة مفردة ، فانها ان كانـت علة مركبـة وفيها أمران يقتضيان علاجين متضادين فجرب الدواء فنفع لم يدر السـبب في ذلـك بالحقيقـة » •

ثالثا : أن يكون الدواء قد جرب على المتضادة أي على علل مختلفة المزاج ، حتى ان كان ينفع منهما جميعا لم يحكـم أنه مضاد لمزاج أحدهما وربما كان نفعه من أحدهما بالذات ومن الآخر بالعرض فاذا كان كذلك لم تفدنا التجربة ثقة بحرارته أو برودته الا بعد أن يعلم انه فعل أحد الأمرين بالذات وفعل الآخر بالعرض • »

رابعا : أن يكون القوة في الدواء مقابلا بها مايسـاويها من قوة العلـة ••• فيجب أن تجرب أولا على الأضعف ويتدرج يسيرا يسيرا حتى يعلـم قوة الدواء ولا يشـكل » •

خامسا : أن يراعي الزمان الـذي يظهـر فيه أثره وفعله ، فان كان مع أول استعماله أقنع أنه يفعل ذلك بالذات ، وان كان من أول الامر لايظهر منه فعل فهـو موضع اشتباه واشكال عسى أن يكون فعل ما فعل بالعرض • »

سادسا : « ان يراعي استمرار فعله على الدوام أو على الاكثر : فان لم يكن كذلك فصدور الفعل عنه بالعرض • »

سابعا : « أن تكون التجربة على بدن الانسان • »



المقالـة الثالثـة : « في تعرف أمزجة الادوية المفردة بالقياس »

تتعرض هذه المقالة الى معرفة قوى الادويـة من طريق القياس أي حسـب قوانين مأخوذة من خصائصها الطبيعيـة مثلا « من سـرعة استحالتها الى النار والتسخن ومن بطء استحالتها ومن سرعة جمودها وبطء جمودها من الروائح ومن الطعوم ومن الالوان ومن أفعال وقوى معلومة فيكتسب منها دلائل واضحـة على قوى مجهولـة • »

وهاته الخصائص الطبيعية تقابلها قوى خاصـة كما يظهر مثلا في الطعوم :

العلـــو	يقابله	الانضاج والتلبين وتكثير الغذاء
المـرارة	يقابله	الجلاء والتسخين
العفوصة	يقابله	القبض ان ضعف والعصر ان اشتد
القبـض	يقابله	التكثيف والتصليب والحبس
الدسومة	يقابله	التلبين والازلاق
الحرافة	تقابله	التمليل والتقطيع والتعفين
الملوحة	تقابله	الجلاء والغسل والتجفيف ومنع العفون
الحموضة	تقابله	التبريد والتقطيع

ثم هاته الخصائص وهاته الافعال تمتزج حسب امتزاج الاجسام كما يجتمع مثلا طعمـان في جـرم واحد مثـلا : الحرافة والحـلاوة في العسل المطبـوخ ، المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان •

ثم هاته الخصائص والافعال تتحول مع تحول المزاج اما بفاعـل طبيعي أو بفاعل مصطنع مثل الفاعل الطبيعي : تكون الفواكه التي تعلو أولا فيها عفوصـة شديدة التبريد • فاذا جوت فيها هوائيـة ومائية حتى تعتـدل قليلا بالهوائيـة وباسخان الشمس المنضج مالت الى الحموضة مثل الحصرم ثم تميل الى الحلاوة اذا عملت فيها الحرارة المنضجة • مثل الفاعل المصطنع : اذا سخن المالح بشمس أو نار أو بمقارنة الماء به الكاسرة réduction من قوة الحرارة صار مرا •

المقالـة الرابعة : « في تعرف ، قوة الادوية المفردة » أو أفعالها Pharmacodynamie

نوعيـة الافعال : تنقسم الافعال حسب نوعيتها الى :

١ ـ الافعال الكلية ومنها :

الافعال الكلية الاوائل : Propriétés Fondamentales

وهي الافعال الاربعة : التبريد
التسخين
الترطيب
التجفيف

الافعال الكلية الثوانـي : Propriétés secondaires

وهي ترجع الى الافعال الاوائل لكنها مقدرة أو مقايسة بعد زيادة أونقصان مثل الاحراق ـ العفونة ـ الاجماد ـ •

افعال أخرى صادرة عن هذه مثل :

التخدير ـ الختم ـ الجذب ـ الالزاق •

٢ ـ الافعال الجزئية : Propriétés spécifiques

مثل المنفعة في ـ السرطان ـ والبواسير ـ واليرقان •

٣ ـ الافعال التي تشبه الكلية : مثل الاسهال ـ التعريق ـ الادرار

خصائص الادوية :أي الصفات التي للادوية من أنفسها والتي تعتبر في صنع الدواء واستعماله

١ ـ الكيفيات الاربع : بارد ـ حار ـ رطب ـ يابس •

٢ ـ الروائح والالوان •

٣ ـ الصفات الاخرى : مثـل اللطافة ـ الكثافة ـ اللزوجة ـ الهشاشـة ـ الجمود ـ السيلان ـ اللعابية ـ الذهنية ـ النشف ـ الخفة ـ الثقل •

ترتيب الافعال الدوائية المشهورة : يقال دواء :
مسخن : ملطف ـ محلل ـ جال ـ مخـشن ـ مفتح ـ منضج ـ جـاذب مقطـع ـ هاضم ـ كاسـر الرياح ـ مجمـر ـ محكك ـ مقـرح ـ أكال ـ محرق ـ لاذع ـ مفتت ـ معفن ـ كاو ـ مقشر ـ

مبرد : مقو ـ رادع ـ مغلظ ـ مفجـع ـ مخـدر ـ

مجفف : عاصر ـ قابض ـ مسدد ـ مغر ـ مدمل ـ منبت ـ خاتم •

أفعال أخرى جزئية : قاتل ـ سم ـ ترياق ـ مسهل ـ مدر ـ معرق •

المقالة الخامسة : في أحكام تعرض للادوية من خارج أي بالصناعة وصناعة الادوية تكون اما :

١ ـ **بالمعالجة** : بالطبخ ـ السحق ـ الاحراق بالنار ـ الغسل ـ الاجماد في البرد ـ الوضع في جوار أدوية أخرى •

مثلا : من الادوية مايحرق لينقص من قوته ومنها مايحرق ليزاد في قوته ، وجميع الادوية الحادة اللطيفة الجواهر أو معتدلتها فانها اذا أحرقت انتقص من حرها وحدتها • بما يتحلل من الجوهر الناري المستكن فيها مثل الزاجات والقلقطار • وأما الادوية التي جواهرها كثيفة وقوتها غير حارة ولا حادة فان الاحراق يفيدها قوة حادة مثل النورة فانها كانت حجرا لاحدة فيه فلما أحرق استحال حادا •

٢ ـ **بالممازجة** : وذلك يرجع الى تركيب الادوية فالممازجة تارة تقوى أفعال الادوية ـ وتارة تبطل أفعالها ـ وتارة تصلح وتزول غوائلها •

المقالة السادسة : في التقاط الأدوية وادخارها •

وفيها القواعد الاساسية لاختيار الادوية والتقاطها وتهيئتها وادخارها حسب نوعيتها المعدنية والنباتية والحيوانية •

أخيرا وتكمله لما استخلصناه من كتاب علم الادوية المفردة نذكر باختصار أن الكتاب الخامس في الأدوية المركبة يفتتح بمقالة علمية تشير الى أصول علم التركيب يشرح فيها فوائد الممازجة والتجربة للادوية حسب الحاجة الى مفهومها في الامراض ونفوذها الى الاعضاء المعنية • كما ترشدنا المقالة الى هاته القاعدة العلاجية النفسية « ان المجرب خير من غير المجرب ، والقليل من الادوية خير من كثيرها » •

ختاما لهذا المقال اذا كان من الحق أن نشهد للطب والصيدلة الحديثة بالمكتسبات المدهشة التي تفتخر بها الحضارة التقنية المعاصرة لاسيما في مكافحة الامراض الجرثومية التي كانت تقضي على الافراد والجماعات وفي الاختراعات الآلية والصناعات الدوائية ووسائل التعقيم والتقليم واطالة الاعمار بوقاية الاضرار فانه كذلك من الحق أن نشهد عليها بالقصور في كثير من المعالجات ولا سيما الامراض



العضوية المزمنة التي تنتج عن فساد البيئة الانسانيــة وتغيير العادات الحضاريــة والسلوكية والغذائية بل في ظهور أمراض علاجية كثيرة يتسبب فيها عدم معرفــة خصائص الادوية المستحدثة وحدودها وعدم احترام قوانين خلقية وعلمية في عصر طغت عليه المادية الجاهليــة فلوثت الامخاخ والمحيطات ونسي الانســان علاقتــه الحيوية بالطبيعة وارتباط صحته الجســمية والفكريــة بما تكنه أو تبرزه مــن معادن وأعشاب وحيوانات وطاقات ومساحــات حتى صار مريضا أكثــر مما كان ومنفقا في سبيل صحته ابهظ الاثمان •

ان الدعوة الى البحوث التاريخية في ميدان العلوم الطبية والدوائية ليســت مجرد النبش عن رفات مندثر نعرضه في متحف التاريخ وانما هي تنقيب عن طاقات حيــة كامنة تحت طيات النسيان لنقتبس من حكمتها الاصيلة ومناهجها الثمينــة وخلقياتها الســامية •





دور اثنين من مؤلفات ابن سينا في تطعيم الدراسات الطبية بمغرب العصر الوسيط

محمد المنوني
الرباط - المغرب

يهتم هذا التدخل بمؤلفين لابن سينا : هما « الألفية » و « القانون » ، فيعرضهما من جهة استخدامهما ـ بالمغرب ـ في دراسة مادة الطب تعليما وتأليفا على أن يتوسع في دلالة المغرب بما يستوعب شمال أفريقية والاندلس خلال العصر الوسيط .

□ □ □

وقد بدأ اتصال هذه المنطقة بمؤلفات ابن سينا حوالي بداية المائة الهجرية السادسة : أو أوائل المائة الثانية عشرة، ولئن تحفظ طبيب أندلسي مرموق[1] في شأن القانون أول وصوله لشبه الجزيرة ، فان الألفية السينوية قوبلت بتنويه صدر عن اثنين من المختصين :

فيقول عنها أبو مروان ابن زهر[2]: انها محيطة بجميع كليات الطب، وانها أفضل من كتب كثيرة .

بينما يبرز ابن رشد الحفيد [3] شمولها للكليات الطبية ، ويفضلها على كثير من الموضوعات المؤلفة في المبادىء .

وهكذا ـ مع الزمن ـ صارت الأرجوزة الجديدة تعتمد في حلقات الدراسات الطبية المدخلية بالأندلس ، ومن الملامح الأولى لذلك أن تظهر لها ـ في فترات متقاربة ـ ثلاثة شروح أندلسية سوف نعرضها وشيكا .

وبعد منتصف القرن الهجري السابع : تأخذ المصادر في الاشارة الى الاشتغال بتدريس الأرجوزة الطبية في شمال أفريقية .

فينزل مدينة بجاية ـ في عشر الستين وستمائة هـ ـ أبو القاسم بن أندراس : محمد بن أحمد بن محمد الأموي المرسي ، ثم يتصدر لتدريس الألفية ، فيقرئها ـ حسب الغبريني (٤) ـ قراءة اتقان ، وجودة بيان ، ويحضر مجلسه نبهاء الطلبة ، ويجري فيه من الأبحاث ما يعجز الكتب عنه ، وكانت وفاته ـ بتونس ـ عام ٦٧٤ ـ ٧٥ ـ ١٢٧٦ .

وبعد بجاية يبدو أن دراسة المنظومة السينوية بتونس العاصمة كانت نشيطة أواخر العصور الوسيطة ، وذلك ما يبرزه أبو زيد الثعالبي (٥) وهو يتحدث عن مادة الطب : « ... وكنت أعرف ـ قبل وقتي هذا ـ أن طلبة العلم بتونس :يشتغل النجباء منهم بهذا الفن ، وأخذت معهم ـ في هذا ـ على الشريف الصقلي ، فقرأت عليه أرجوزة ابن سينا ... »

وربما كان ابن خلدون ممن قرأ هذه المنظومة بتونس ، وهو يستشهد بها ـ مرة ـ في المقدمة (٦) ، مما قد يشير الى تعامل سابق مع هذا الرجز ، ومن المعروف أنه توفي عام ٨٠٨ / ١٤٠٦

وكان يعاصر الفيلسوف التونسي طبيب مغربي من مدينة سلا : أبو الفضل العجلاني آتي الذكر ، فيسجل ـ بدوره ـ دراسة بعض معاصريه ـ من الأطباء المغاربة ـ لألفية ابن سينا (٧) .

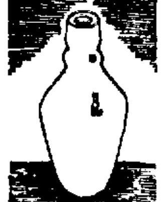
وفي فاس : يعاصر سابقيه الطبيب ابن مهنا آتي الذكر ، فيشير ـ من جهته ـ الى أنه قرأ نفس المنظومة على أستاذه لسان الدين ابن الخطيب(٨) . وفي تونس ـ مرة أخرى ـ يلمع اسم الطبيب محمد الدهان المتوفى عام ٨٥٣/١٤٤٨ ، فيدرس ـ بالحاضرة الحفصية ـ أرجوزة الشيخ الرئيس ، ويأخذها عنه العالم الأندلسي أبو الحسن القلصادي(٩) .



فهذه بضع اشارات ـ ولو أنها قليلة ـ بصدد تلك الدراسات بالحلقات التعليمية ، ولحسن الحظ يساوق ذلك ظهور بعض الشروح والتذييلات ، لتؤكد ـ مرة أخرى ـ دور الألفية السينوية في تعليم الطب بالغرب الاسلامي في العصر الوسيط ، وقد بلغ عدد هذه الشروح ستة : ثلاثة أندلسية ، وثلاثة مغربية :



الأول : للطبيب القرطبي : عبد الرحمن بن أبي جمعة بن قاسم الحكيم العليشي المتوفى حوالي منتصف المائة الهجرية السادسة [١٠] ، ويعرف منه ـ الآن ـ النصف الثاني الذي يشرح القسم العملي ، وهو ـ في سفر ـ ضمن مخطوطات مكتبة الزاوية الحمزية باقليم الرشيدية ، ومنه مصورة على الشريط : خ٠ع ، ١٣ ٠



الثاني : شرح ابن رشد الحفيد : محمد بن أحمد بن محمد القرطبي ، المتوفى ـ بمراكش ـ سنة ١١٩٨/٥٩٥ ٠ [١١]

مخطوط بالخزانات المغربية وسواها : في سفر خ ٠ م ٢٠٩٠ ، ٢٤٣٢ ، وبالقرويين ٠



ثم يلمع بعد ابن رشد شرح تلميذه ابن طملوس : يوسف بن محمد الأندلسي الشقري ، المتوفى عام ١٢٢٣/٦٢٠ [١٢] ٠

وهو بدوره ـ مخطوط في سفر : منه نسخة في مكتبة الزاوية الحمزية ، ولها مصورة على الشريط خ ٠ع ١٧٠ ٠



ومخطوطة أخرى : خ٠م٠ : ١٠١٤ ـ خ ، م ز ١٥٠٢ بها محو

الرابع : شرح أبي الفضل العجلاني ، محمد بن قاسم السلوي ، كان بقيد الحياة الى أوائل المائة الهجرية التاسعة : « نهاية المائة ١٤ م » ٠



ويحمل اسم « الشفا على مافي رجز ابن سينا من الأسماء » ، ولايعرف الا من اشارة المؤلف له خلال رسالة له في الأغذية ٠ [١٣]

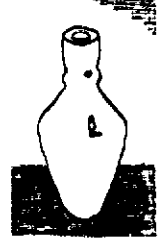
غير أن الشرح التالي لايزال بقيد الوجود ، وهو من تأليف الطبيب التونسي الشريف الصقلي : أحمد بن عبد السلام الحسيني المتوفى عام ١٤١٩/٨٢٢ ٠ [١٤]

قيده عنه بعض تلاميذه ، فجاء في سفرين : الأول : يشرح القسم العلمي ، والثاني يشرح القسم العملي ٠



ومن مخطوطاته نسخة دار الكتب الوطنية بتونس ، مع السفرين : الأول والثاني بخط التونسي عام ١١٧٩ هـ : خ٠ع٠ك ـ ١٥٦٨ ٠

الشارح السادس : ابن مهنا السبتي : أحمد بن محمد نزيل فاس ، والمتوفى حوالي العشرات الأولى من المائة الهجرية التاسعة « ١٥ م » ٠



وهو واضع شرح مطول على ألفية ابن سينا في أربعة أسفار ، فيتوسع في تحليل

المتن ، ويضيف زيادات واستدراكات على الشارحين السابقين ، وذلك ماتلوح له تسمية الكتاب « بالايضاح والتتميم لاحتوائه على أمور غفل عنها أهل العلم والتقديم » •

وقد أشار له المقري[15] ووصفه بأنه من أبدع الشروح ، وأضاف قائلا :وهو من الكتب المشهورة بالمغرب ، ولم أره بهذه الديار المشرقية » •

وعلى شهرة الكتاب في عصر المقري ، فان مخطوطاته المعروفة بالمغرب أصبحت ــ الآن ــ قليلة ، فمنه نسخة خ•ع•ك : ١٦٠٩ تشتمل على ثلاثة أجزاء يجمعها سفر ولما تتم بعد ، ويقع بها بتر بعد الورقة الأولى ، مجموع صفحاتها ٦٥٥ •

وبالخزانة الملكية قطعتان من هذا الشرح رقم : ٦٤٤٦ ، ٨٧٧٥ ، مع السفر الأول رقم : ١٥٥٧ ز •

وفي المكتبة العامة بتطوان نسخة تحمل رقم : ١٣ وهي ــ بدورها ــ غير تامة والموجود منها جزءان يجمعهما سفر يشتمل على ٢٢٦ ص •

وسنعقب على هذا العرض بمقتطفين من « الايضاح والتتميم » عند الملحقين الاول والثاني •



وسيكمل شرح ابن مهنا ستة شروح أندلسية ومغربية (١٦) ، وعداها ظهرت بعض منظومات تستدرك على الرجز الطبي :

فينظم ابن عزرون : هارون بن اسحاق الاسرائيلي الأندلسي : أرجوزة في الحميات والأورام ، ليذيّل بها على ألفية ابن سينا ، وبين نسخها مخطوطة خ•م ٦٠٠١ ، وجاء في افتتاحيتها أن ناظمها رأى ابن رشد في شرح المنظومة السينوية يلاحظ على تقصير الشيخ الرئيس فيذكر الحميات والاورام، فحفز ذلك ابن عزرون الى نظم أرجوزته في هذا الاتجاه •

فأفادتنا هذه الافتتاحية أن ناظم التذييل كان يعيش بعد « تأليف شرح الألفية » لابن رشد ، خلافا لمن ارخ عصره بنحو سنة ٥٠٠ هـ • [17]

وقد حظي هذا التذييل باعتناء بعض الدارسين خلال العصر الوسيط ، فقام محمد بن عبد السلام المرسي باصلاحه[18] ، ثم شرحه كل من ابي الفضل العجلاني ، وقاسم بن يحيى بن أحمد اللمتوني التاشفيني ، وشرح هذا الأخير لايعرف ــ الآن ــ الا من خلال اشارة الغساني له في افتتاحية « الروض المكنون » (١٩) •

أما شرح العجلاني فتوجد منه ١٨ ورقة أول مجموع ، خ • ع • د : ١٦٨٠ [٣٠]

والى تذييل ابن عزرون : فان لسان الدين ابن الخطيب ألف ـ في فترة اقامته بالمغرب ـ منظومة باسم الارجوزة المعلومة ، وهي ـ حسب ناظمها ـ اذا اضيفت الى رجز الرئيس أبي علي كملت بها الصناعة [٣١] •••





والى هنا فان هذا العرض قدم نماذج من دور الألفية السينوية في التعليم المغربي ، وننتقل ـ الآن ـ الى تدخل كتاب «القانون» في الاتجاه ذاته •

فنشير الى ابن البذوخ : عمر بن علي المغربي القلعي والمتوفى ـ بدمشق عام ٥٧٥/٧٩ ـ ١١٨٠

وقد كتب على « القانون » تعليقات لا تعرف الا من خلال ترجمته [٣٢] •

وفي مدينة بجاية درس من كلياته : أبو القاسم بن اندراس سابق الذكر ، بعد ما مهد له بتدريس الألفية ، وكانت الأبحاث في كل ذلك ـ حسب احد تلاميذه ـ جارية على القوانين النظرية ، والاستدلالات الجلية ، ثم أخذ الأستاذ المنوه بـه في نظم أدوية القانون المفردة ، فحالت منيته دون اتمام مشروعه [٣٣] •

ومن جهة أخرى : فان نفس الكتاب صارمرجعا للاطباء المغاربة: مؤلفين وسواهم وكان من أكبر من استمد منه هو ابن البيطار : عبد الله بن أحمد المالقي نزيل دمشق والمتوفى ـ بها ـ عام ٦٤٦/١٢٤٨ [٣٤] •

وقد تتبع ليكلرك نقوله في كتابه « الجامع » ، فوجده ، افاد من ابن سينا قرابة ثلاثمائة مرة [٣٥] ، ولاشك أن « القانون » سيحتل الصدارة بين هذه الاقتباسات •

وسينتقل هذا التأثير بالمدونة السينوية ، الى مختصر لكتاب ابن البيطار باسـم « الاكتفا في طلب الشفا » ، تأليف أبي القاسـم العزفي : محمد بن يحيى بن أبي طالب السبتي نزيل فاس ، والمتوف ـ بها ـ عام ٧٦٨/١٣٦٦ [٣٦] •

وكتاب الاكتفا لا يزال مخطوطا ، حيث يعرف منه ـ الآن ـ نسختان في حجـم متوسط ، أولاهـا خ•ع•ق : ٢٧٤ ، بها ٢٦٣ ص ، بخط اندلسي حديث ، وهـي خالية من اسم المؤلف ، ومبتورة ـ يسيرا ـ من الآخر •

الثانية : خ•م• : ١٠٤٤ ، أول مجموع من ورقة ١ حتى ورقة ١٧٤ ، بخط مغربي يرجع ـ ظنا ـ الى أول العصر العلوي ، وبها ورد اسم المؤلف •

وبعد مختصر كتاب ابن البيطار ، نضيف أن الشريف الصقلي يجعل من «القانون» العمدة الاولى في « شرحه للأرجوزة الطبية » •

ثم يقتبس منه ابن مهنا في كتابه « الايضاح والتتميم ••• » •

وأخيرا : يقول أبو زيد الثعالبي[٢٧] وهو يذكر مادة الطب : « وأحسن ماينظر اليه من كتبه : « القانون » لابن سينا » •

* * *

وبفقرة العالم الجزائري يكون هذا العرض قد قدم نماذج من دور الألفية والقانون في تطعيم الدراسات الطبية بالغرب الاسلامي خلال العصر الوسيط •

ونعقب ـ الآن ـ لنوضح أن المصنفين السينويين لم يكونا المصدر الوحيد لتطعيم الدراسات بهذه المنطقة ، وتحديدا لذلك نبرز جملة من المؤلفات الأخرى التي كان يعتمدها أطباء هذه الجهة بعدما وصل اليها الألفية والقانون •

ونقدم ـ في هذا الصدد ـ أربعة أمثلة ، انطلاقا من كتاب « الجامع » لابن البيطار ، فيضيف ـ الى ابن سينا ـ مصادر موضوعية عديدة : يونانية وإسلامية • وقد سماها أبو القاسم العزفي عند افتتاحيته لكتاب الاكتفا الذي اختصر به جامع ابن البيطار ، حيث سيرد ذكرها بالملحق الثالث •

وبعد المؤلف الأندلسي : يأتي اسم الطبيب السبتي : أبي عبد الله بن مروان المعافري ، المتوفى عام ٨١٧/١٤١٥ ، فيذكر عنه مؤلف « بلغة الأمنية[٣٨] » : انه كثير المخالطة والاطلاع على دواوين الطب وكتبه ، يستحضر نصوص علمائه من المتقدمين : كديا سقور يدوس وإبقراط وجالينوس ، ومن المتأخرين : كالرازي والزهراوي وابن سينا وابن طفيل وسواهم ••• وكان يثني على كلام حنين ابن إسحاق في البول ، ويحسن كثيرا من رجز ابن أبي الطفيل الطبي ، وهو أزيد من ثلاثة آلاف بيت [٣٩] ويأتي بأخبار وحكايات من طبقات الأطباء لابن جلجل •

وننتقل ـ بعد هذا ـ الى شرح الأرجوزة الطبية للصقلي التونسي ، فنقرأ ـ بين مصادره ـ إبقراط وجالينوس ، ثم أبا بكر محمد بن زكريا الرازي في كتاب الحاوي ، الى كامل الصناعة المعروف بالملكي تأليف علي بن العباس البغدادي المشتهر بالمجوسي •

ومن الأندلسيين ابن رشد في الكليات وشرح الألفية ، ثم أبو جعفر ابن الحشا : شارح كتاب المنصوري للرازي .

ومن الصقلي التونسي ، ينتهي بنا المطاف الى ابن المهنا السبتي ثم الفاسي ، وهو يغمر قارئه بعدد مهم من المؤلفات التي أفاد منها .

فمن المترجمات اليونانية ينقل عن ابقراط في كتاب الأسابيع ، وكتاب الفصول ، وكتاب أهوية البلدان ، وكتاب طبيعة الانسان .

وينقل عن أرسطو ، وعن جالينوس في كتبه : حيلة البرء ، والقوى الطبيعية ، والعلل والأعراض ، والأعضاء الآلية ، والصناعة الصغيرة .

ومن الأطباء الإسلاميين : حنين بن إسحاق ، وأبو بكر الرازي في شكوكه ، : أي كتاب الشكوك والمناقضات التي في كتب جالينوس .

ثم الاسرائيلي في أغذيته : أي كتاب الاغذية والادوية لاسحاق بن سليمان الاسرائيلي .

وكذلك علي بن العباس سابق الذكر .

و (أبوسهل عيسى بن يحيى) المسيحي .

و (علي) بن رضوان (المصري) في كتابه ، النافع (في كيفية تعليم صناعة الطب) .

وابن أبي صادق (النيسابوري شارح المدخل) .

وصاحب التذكرة ، وهو علي بن عيسى الكحال مؤلف تذكرة الكحالين .

والفخر ابن الخطيب (الرازي) في شرح كليات القانون .

وابن نفيس في شرح القانون .

ومن القيروان والاندلس : ابن الجزار في المدخل ، والزهراوي في (التصريف) ، وابن رشد في الكليات وشرح الألفية ، وابن الحشا سابق الذكر [٣٠] .

* * *



وهنا تنتهي هذه اللائحة ، حيث تمت بها أربع لوائح للمصادر التي يعتمدها أطباء الغرب الإسلامي بعد ظهور الألفية والقانون السينويين •

وقد كانت اللائحة الأخيرة ، تهتم بمصادر شرح الألفية لابن المهنا ، فنستفيد منها مع اللائحة الثانية : ثبتا ــ موسعا ــ بالمؤلفات الطبية ، التي كانت الخزانة المغربية تزخر بها أواخر العصر الوسيط : حوالي نهاية المائة الهجرية الثامنة ، اونهاية المائة الرابعة عشرة ، فيتداولها أطباء المغرب الأقصى ، ويفيدون من معلوماتها : في سبتة وفاس بالخصوص كما أفدنا من اللائحة الثالثة ثبتا بالمؤلفات الطبية التي كانت تزخر بها الخزانة التونسية في الفترة ذاتها •

* * *

بعد هذه العروض يكون من المناسب التذييل بلمحة عن إشعاع « الألفية » و « القانون » على الدراسات الطبية في مغرب العصر الحديث وما داناه •

ونشير ــ أولا ــ الى أن عملية التعليق على الألفية السينوية قد انتهت بانصرام العصر الوسيط ، ولا يستثنى من ذلك سوى محمد بن يوسف السنوسي التلمساني ، المتوفى عام ٨٩٥ / ١٤٩٠ ، حيث جاء في ترجمته أنه علق على المنظومة المنوه بها شرحأمات دون إكماله (٣١) •

وفي نطاق تدريس نفس الأرجوزة في العصر الحديث : يتكرر في ثنايا بعض المصادر ــ الاستشهاد بأبيات من الألفية ، مما يدل على دراسة مسبقة عاناها المقتبسون المعنيون بالامر •

ومن هؤلاء الوزير الغساني : أبو القاسم بن محمد بن ابراهيم الأندلسي ثم الفاسي ، المتوفى ــ بها ــ عام ١٠١٩/١٠ ــ ١٦١١ • حسب شرحه لأرجوزة ابن عزرون سابقة الذكر باسم « الروض المكنون • في شرح رجز ابن عزرون » ، مخطوط خ • ع ، د ١٣٨٦ •

ثم تلميذه : عبد الغني بن مسعود بن الحسن الزموري من أطباء أواخر القرن الهجري العاشر (١٥) م ، وهو مؤلف « القانون المفيد في علاج الحصا بقول سديد » ، مخطوط خ • ع ، ق ٢٩٤ •

وثالثا : أبو العباس الدرعي : أحمد بن صالح بن ابراهيم الأكتاوي ، المتوف عام ١١٤٧/٣٤ ــ ١٧٣٥ : في شرحه لأرجوزته الطبية باسم الدرر المحمولة • على

الهدية المقبولة • في حل الطب المشمولة ، مخطوطة خ•ع•د ١٨٧ • وأخرى خ • م ٣٥٧ •



* * *



ومن جهة أخرى حافظت بعض المصادر على الاشارة لأساتذة اضطلعوا بتدريس الألفية في تسعة أسماء من العصر الحديث :

بدءاً من سفيّن : عبد الرحمن بن علي السفياني العاصمي ثم الفاسي ، المتوفى بها عام ٩٥٦/١٥٤٩ • (٣٢)

الثاني : الزقاق : عبد الوهاب بن محمد بن علي التجيبي الفاسي ، المتوفى ــ بها ــ عام ٩٦١/١٥٥٤ (٣٣) •

الثالث : اليلصوتي : عبد الــوارث بن عبد الله الغماري ، المتوفى حدود عــام ٩٧٠/٦٣ ــ ١٥٦٣ (٣٤) •

الرابــع : ابن عاشر : عبد الواحــد بن أحمد بن علي الأنصاري الأندلسي ثم الفاسي ، المتوفى ــ بها ــ عام ١٠٤٠/١٦٣١ (٣٥) •

الخامس : أبو زيد الفاسي : عبد الرحمن بن عبد القادر بــن علي الفهــري المتوفى ــ بفاس ــ عام ١٠٩٦/١٦٨٥ (٣٦) •

السادس : أبــو العباس العطار : أحمد بن ابراهيم الأندلسي ثم المراكشي ، المتوفى ــ بها ــ عام ١١٠٥/٩٣ ــ ١٦٩٤ (٣٧) •



السابع : ابن زكري : محمد بن عبد الرحمن الفاسي ، المتوفى ــ بها عام ١١٤٤ ١٧٣١(٣٨)

الثامن : أبو العباس الحضيكي : أحمد بن محمد بن أحمد السوسي الجزولي ، المتوفى أول العشرة الأولى من المائة ١٣ (٣٩) •



التاسع : أبو الربيع الفشتالي : سليمان بن أحمد الفاسي ، المتوفى ــ بها ــ عام ١٢٠٨/١٧٩٤ (٤٠) •



وحسب البعض كان الفشتالي آخر من أقرأ الطب بفاس[41]، غير أنه يستدرك على ذلك باسمين يبدو أنهما درسا الطب على استاذ أو أساتذه نجهل ـ الآن أسماءهم •

وأولهما : أبو عبد الله غريط : محمد بن عبد الهادي الأندلسي ثم المكناسي ، المتوفى ـ بمراكش ـ عام ١٢٧١/٥٤ ـ ١٨٥٥ (٤٢) •

فيوجد خطة بهوامش مخطوطة خاصة من شرح ألفية ابن سينا لابن رشد : في تعليقات تشير لتدارسه للارجوزة الطبية ، وقراءته شرح ابن مهنا عليها •

الثاني : أبو العباس التسولي: أحمد بن علي بن عبد السلام الورتناجي الشبرواي ثم الفاسي ، كان بقيد الحياة بتاريخ ١٦ ذي الحجة عام ١٢٨٠/١٨٦٤ (٤٣) •

وقد كتب ـ بهذا التاريخ ـ فتوى ينتقد فيها شهادة طبية ، ويستند في بطلانها لبعض النصوص الموضوعية ، وبينها أربعة أبيات من الألفية السينوية في مناسبتين : عند كل مناسبة يستشهد ببيتين ، ليدل على ممارسته للرجز الطبي الذي نبرز اشعاعه الى هذه الفترة •

ولأهمية هذه الفتوى في دراستنا ، سنذيل باثبات نصها ليكون هو الملحق الرابع •



* * *

يصل بنا المطاف ـ الآن ـ الى عرض لون ختامي من اعتناء المغرب الأقصى بألفية ابن سينا في العصر الحديث •

انطلاقا من أبي زيد الفاسي سابق الذكر ، حيث قام باختصار المنظومة السينوية، في أرجوزة مخطوطة بالخزانة العامة رقم ٩٣٨ ك : رابعة مجموع ص٦٧ ـ ٠٨١(٤٤)

ونشير ـ بعد هذا ـ الى ابن زاكور : محمد بن قاسم بن محمد الفاسي ، المتوفى ـ بها ـ عام ١١٢٠ / ١٧٠٨ ، وقد نظم تكميلا لنفس الأرجوزة : باسم « الدرة المكنوزة في تذييل الأرجوزة »[45] » : مخطوطة في خزانة خاصة ص ٦٨٤ ـ ٦٨٧ •

ونفس العمل انتدب له الطبيب ادراق : عبد الوهاب بن أحمد السوسي ، المتوفى ـ بفاس ـ عام ١١٥٩ / ١٧٤٦ ، غير أن هذا التذييل لايعرف الا من خلال اشارة القادري[46] له قائلا في ترجمة الطبيب المغربي : « له أرجوزة في الطب ذيل بها أرجوزة ابن سينا » •



ومن الألفية ننتقل الى اشعاع القانون خلال الفترة التي نعرضها ، وقد استمر الكتاب الاخير مستندا هاما لكبار الأطباء بالمغرب والجزائر .

فالوزير الغساني في كتابه « الروض المكنون ... »[٤٧] سابق الذكر : يصنف « القانون » بين المصادر الطبية الرئيسية ، فبعدما يذكر « كامل الصناعة الطبية » لعلي بن العباس البغدادي ، يعقب ويقول : « وهو من التواليف المعتبرة في هذا الفن ، « كالقانون » للامام ابن سينا ، وكتاب « التصريف » للامام الزهراوي » .

ثم يعتمد نفس الكتاب عبد الغني الزموري مار الذكر ، فينقل عن « القانون » أكثر من عشر مرات في كتابه « القانون المفيد ... »[٤٨] .

وثالثا : عبد الرزاق بن محمد بن محمد بن حماد وش الشريف الجزائري ، المتوفى ــ ظنا ــ آخر المائة الهجرية ١٢/١٨ م .

وقد صدر كتابه « كشف الرموز » المطبوع ، بفقرة مطولة نقلها من القانون : الكتاب الثاني [٤٩] .

كما اقتبس منه نفس المؤلف في رحلته « لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال » ، حيث يوجد قسم منها ضمن مخطوطات خ٠ع ، ٤٦٣ ك[٥٠] .

ويبدو أن طبعة روما [٥١] لكتاب القانون قد وصلت الى المغرب من زمن مبكر ، فتوجد منها قطعتان بهوامشهما تعليقات بخط مغربي قديم : أكثرها توقيفات وبعضها تفسيرات .

ونختم هذا العرض بالاشارة الى أن كتاب القانون استمرت عملية انتساخه بالمغرب الأقصى حتى أواخر القرن ١٩ م ، فيوجد منه بالخزانة الملكية مجلدان بخط مغربي حديث رقم ١٤٤٩ و ٦٠٩٨ .

محمد المنوني
الربـاط (المغرب)

* * *

تذيل ــ الان ــ بأربعة ملحقات :

الأول : من مقدمة شرح ابن مهنا على الألفية السينوية .

الثاني : من الشرح ذاته : في محاولة من المؤلف لتحليل معنى الروح الحيواني . والحار الغريزي . والقوى .

الثالث : مقدمة « كتاب الاكتفا في طلب الشفا » لأبي القاسم العزفي .

الرابع : فتوى طبية فقهية لأحمد بن علي التسولي

الملحق الاول

مقتطف من مقدمة شرح

ابن مهنا على الالفية السينوية

« وبعد فان علم الطب جليل ، وحظه من سائر العلوم ليس بقليل ، نبه على مزيته الصادق الأمين ، بقوله ـ عليه السلام ـ العلم علمان : علم الأبدان وعلم الأديان .

وكنت ـ في حال صباي ـ حين قرأت رجز الرئيس أبي علي بن سينا رحمه الله أنظر عليه شرح القاضي ابن رشد وابن طملوس ، فلم أر واحدا منهما تعرض لألفاظه، ولا لغوامض معانيه وأغراضه .

فقلت في نفسي : ان فتح الله علي في فهم شيء من هذا العلم ، ومنحني فسحة من العمر : أضع عليه شرحا يكون أبلغ من شرحيهما ، وأتم من تأليفهما ، يغني عن الدواوين الكبار ، ويبلغ الغرض من غير تقصير ولا اكثار ، محققا لمعانيه ، مبينا لمبانيه ، مع أني لم أنكر لهما حقا ، اذ لهما المزية علما وسبقا .

ولما أكملته على هذا المقصد ، نظرت بعقلي فيه ، وتدبرت ما كنت ألهج به قبل هذا من معانيه ، واعتبرته اذا ازدحمت على حوضه الوراد ، واختبره النقاد .

وقلت لايرى المرء عيب نفسه ، وقد يغالط في حسه ، والناقد ـ أبداً ـ بصير ، وصاحب الحاجة ضرير ، فجاء في عيني صغيرا ، ورجع بالنظر الى ما كنت أنظر به حقيرا ، وبقيت مترددا بين طرحه واحراقه ، وابقائه الى كسوف وجودي ومحاقه .

الى حين ورد علينا الشريف الحاج المعظم : أبو العباس أحمد بن أبي بكر الحسني من البلاد المشرقية ، وجلب منها شرح الشريف الصقلي لهذا الرجز ، وهو المرجوع اليه في هذا العلم بحضرة تونس المحروسة ، والمقدم فيها هنالك ، فوجدته لم يتعرض لشيء من ألفاظ الكتاب ، ولا أتى بغامض علم ينتفع به الطلاب ، غير أنه جلب من القانون مسائل ادخلها في شرحه عظم بها جرمه ، وأظهر بذلك علمه .

فعزمت على اخراجه واظهاره للعيان ، وأن أصنع به ما صنعه صاحب الأصل : اذ رفعه لقاضي ذلك الزمان .

فنظرت فلم أر من يستحق آن تحمل له التحف ، ولا من ترفع له العلوم وغرائب الطرف ، أجل من حاجب الخلافة العلية المولوية العثمانية وظهيرها ، ومدبر أمرها السامي وكبيرها ، الذي عرف بالفضل والجود اذ كان كأسلافه ، واذا طلبت الجود والاحسان لم تجده في خلافه ، فلذلك جمع الله له الفضيلتين ، وخصه بعظيم الخطتين، فأقام بها أسنى مقام ، وأربى فيها على كل من تقدمه من الأنام ، علم الاعلام ،ورئيس أرباب السياسة والأقلام ، الكريم الشمائل ، الشهير بالفضائل ، الذي برز في الكرم كل التبريز ، وكان لأنواع الفضائل الحائز الحريز ، الكامل الذات والأدوات : السيد أبو محمد عبد العزيز اللبابي[٥٣] ، أعزه الله بتقواه ، وبلغه من صالح الاسلام وهدته أعظم ما أمله ونواه ، انه على ما يشاء قدير ، وبالاجابة جدير .

وسميته بكتاب الايضاح والتتميم

لاحتوائه على امور غفل عنها اهل العلم والتقديم

وليس بنكير أن يمنح الله ــ تعالى ــ متأخرا ما لم يعطه لذوي التعلم والتعليم . وما ذاك الا ليشمل الجميع مصداق قوله تعالى : وفوق كل ذي علم عليم ، مع الاعتراف بالتقصير في جميع العلوم ، واشتغال الفكر باجتلاب الرزق المقسوم .

وعلى الناظر فيه الاغضاء عن الزلات ، والتجافي عن تتبع العثرات ، ومن أبدع ما قيل في هذا قول الشاعر :

وعين الرضى عن كل عيب كليلة

ولكن عين السخط تبدي المساويا

ومن الله ــ تعالى ــ أسأل الارشاد ، والمعونة والامداد ، على بلوغ القصد وحصول المراد ، انه ولي من توكل عليه ، ومعين من استند اليه .

وهذا حين أبتدي ، وبالله ــ عز وجل ــ أهتدي ، قال الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن سينا رحمه الله : ذكر حد الطب وتقاسيمه .

وقبل الاشتغال بتفسير كلامه ، وتخصيص مجمله ودفع ايهامه ، أقدم مقدمة أحدو بها حدو من تصدى للتدريس : كشيخنا ابن الخطيب رحمه الله ، وشيخه ابن الهذيل ، ومن قبلهما ابن نفيس .

قال لي شيخنا ذو الوزارتين أبو عبد الله بن الخطيب رحمه الله : جرت عادة من لقيت من الأشياخ : أن يقدموا بين يدي المتعلمين مقدمة يذكرون فيها أصل علم



الطب ، واظهار شرفه ، ووجه الحاجة اليه ، ونبذا من وصايا أبقراط ، والأشياء التي يحتاج اليها من يقصد تعلم صناعة الطب في هذا الكتاب المقروء •

فقفوت أثرهم ، وسلكت طريقهم ، واتبعت سيرتهم ، لتكون في هذا الكتاب غنية للمبتدئين ، لاسيما لمن لم يجد أحدا من الأشياخ المعلمين، ومنبهة للأشياخ المبرزين» •

وهنا بدأ المؤلف في عرض تفاصيل المقدمة المنوه بها ، حتى انتهى الى وصايا ابقراط للأطباء (٥٣) ، فقدم نبذاً منها هكذا :

« قال ابقراط : يجب أن يكون الطبيب عارفا بالله ، خائفا منه ، معتقدا أمر المعاد والثواب والعقاب ، حتى يكون ايمانه بالله وبالمعاد داعيا لافعال الخير ، وناهيا عن أفعال الشر ، اذ هو متصرف في الارواح ، فان لم يكن كذلك لم يجز الاعتماد عليه • »

ومنها : « أن يجتهد في مداواة المرضى ، ويحسن تدبيرهم بالأغذية والأدوية ، ولا يكون غرضه في مداواتهم طلب المال لكن طلب الثواب ، وان أمكنه أن يتخذ لهم الأدوية من ماله فعل ، وان عجز عن ذلك وصفه لهم ، وراعاهم غدوة وعشية ، لاسيما انكان المرض حادا ، لأن المرض الحاد سريع التغير من حال الى حال • »

ومنها : « يجب أن يكون الطبيب لطيف الكلام ، طلق الوجه ، حسن الخلق ، غير متكبر على الفقراء : يسمع كلامهم ، ولايفرق في المداواة بين الغني والفقير ، حريصا على مداواة الجميع • »

ومنها : « يجب على الطبيب أن لايانف من المشورة وأخذ رأي من هو أعلم منه، وأن لايفشي سر المريض لأحد : لاقريب ولابعيد ، وأن لا يصف لأحد دواء قتالا ولا مسقطا للاجنة ، ويحترز ممن يتلبس عليه في ذلك • »

ومنها « يجب على الطبيب أن لايبخل على من أراد تعلم الصناعة من المستحقين لها ، ولا يطلب منهم الجزاء على تعليمه • »

ومنها « يجب على الأطباء أن يحمدوا معلميهم كما علموهم ، ويشكروهم على ما أفادوهم من العلم ، ويكثروا برهم كما يكثروا بر آبائهم بسبب كونهم ، فكذلك المعلمون كانوا سبب شرفهم ، فمتى كان الطبيب على هذه السيرة حصل له الذكر الجميل في الدنيا ، ولا يعدم ــ مع ذلك ــ المنفعة والثواب الجزيل في الآخرة • »

وبعد هذه النبذ من وصايا ابقراط ، يتابع المؤلف عرضة لبقية موضوعات المقدمة ، فيصل به المطاف الى ذكر الطرق التعليمية التي يستخدمها الاطباء حسب هذه الفقرة:

« ... وأما نوع التعليم المستعمل فيه فهي الخمسة المذكورة بعد : وذلك أن أنحاء التعاليم والطرق التي يسلك اليها في وضع الكتب هي خمسة :

أحدها طريق التحليل بالعكس : وهو أن تنظر الى الشيء الذي تريد عمله فتضعه في وهمك من أوله الى آخره ، ثم تبتدي من آخره ، راجعا بالعكس الى أن تنتهي الى أوله ، مثل أن تقول الانسان ينحل الى الاعضاء الآلية ، والأعضاء الآلية تنحل الى الأعضاء المشافهة ، والأعضاء المشافهة تنحل الى الاخلاط ، والاخلاط تنحل الى النبات الذي هو الغذاء ، والنبات ينحل الى الاسطقسات ، وهذا التعليم استعمله جالينوس في « حيلة البرء » ، وفي كتاب العلل والأعراض ،وفي كتابه المسمى « بالأعضاء الآلية » .

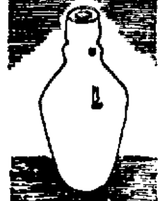
وثانيها التركيب : وهو عكس ما تقدم ، واستعمله جالينوس في « كتاب الاسطقسات والمزاج » ، وفي « كتاب القوى الطبيعية » .

وثالثها طريق القسمة : وهو أن تبتدىء بالتقسيم من أعم الأشياء الى أن تنتهي الى أخص الخواص ، وهو المستعمل ها هنا ، وهو الذي استعمله علي بن العباس في المستعيني .

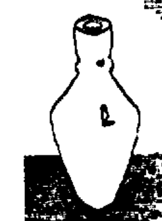
ورابعها طريق الحد ، ولايستعمل الا عند قصد الايجاز والاختصار ، وهو الذي استعمل جالينوس في « الصناعة الصغيرة » .

وخامسها طريق الرسم والصفة .

وفي الحقيقة انما هي أنحاء التعليم ثلاثة : التحليل والتركيب والقسمة ، وأما الحد والرسم فليسا من أنحاء التعليم ، وانما هي علوم منطقية »(٥٤) .



الملحق الثاني

من شرح ابن مهنا على الفية ابن سينا

في محاولة لتحليل معنى الروح الحيواني . والحار الغريزي والقوي

« ومما يليق بهذا الموضع ، ذكر مسألة طالما أشكل أمرها علي ، اذ لم أر فيها نصاً لأحد من المتقدمين ، ولا إشارة لما قلته لأحد من المعاصرين ، وكنت جعلتها سؤالا لمن لقيت منهم ، ومما كتبت به لبعضهم(٥٥) وكان على جهة المراغبة ، وكان يزعم أنه شرح هذا الرجز :

أيها الطبيب الماهر ، المفسر لكتب الأيمة المشاهر ، العالم بمقتضيات ألفاظ الأوائل والأواخر : أخبرنا عن الروح الحيوأني ، والحار الغريزي ، والقوى :

أهي أسماء مترادفة ، أو متباينة ؟

فان قلت إنها مترادفة ، فما وجه من فرق بينهما ؟

وما معنى قولهم : الأرواح خادمة للقوى ؟

وإن قلت : انها متباينة فما حقيقة كل واحد منها ؟

وما مادتــه ؟

وأين يوجــد ؟

بينوا لنا ذلك بقول وجيز ، منسوب لمن له في الصناعة قدم وتبريز ، والله يبقيكم إلى الجهالة مصباحا ، والسلام عليكم يسري مساء أو صباحا ، والرحمة والبركة .

فلم يجبني على ذلك بشيء .

وكتبت به الى الشريف الصقلي فلم يجبني على ذلك بشيء ، وقال لابن معاوية الذي حمل له السؤال : ما أظن أحداً ذكر هذا ولا تفطن اليه : غيره .

والذي ظهر لي في هذه المسألة والله أعلم : أن الروح الحيواني والحار الغريزي والقوى : هي واحدة بالموضع ، مختلفة في الحقيقة .

فالروح هو بخار الدم ، والحار الغريزي هو كيفية ذلك البخار ، والقوى هي

صورته التي هو بها فاعل أو منفعل ، ويظهر [illegible]
بمنزلة الروح ، وحرارته بمنزلة الحار الغريزي ، ونوره بمنزلة القوة •

والدليل على أنها واحدة بالموضع : قول ابن أبي صادق في شرح المدخل : عند قوله الأرواح حاملة للقوى، قال : يعني تحملها الى سائر الاعضاء ، أما الروح الحيواني فيحمل القوة الحيوانية والحرارة الغريزية ــ في الشرائن ــ الى سائر البدن •

فدل هذا على أنها واحدة بالموضع ، مختلفة بالمعنى ، أما كونها واحدة بالموضع، فانا لم نشاهد في الشرائن شيئا غير البخار المسمى روحا ، مع يسير من الدم •

وأما كونها مختلفة المعنى : فانه قال : يحمل القوة الحيوانية،والحرارة الغريزية، فجعلهما شيئين ، وقال في موضع آخر : والجوهر الروحي ــ على مايراه الاطباء ــ هو الروح الحيواني ، وهو الذي يحمل الحرارة الغريزية ، والقوى الحيوانية : الى سائر الأعضاء التي يصل اليها •

ومن الدليل على كونها مختلفة بالمعنى : تعديدهم الأرواح والقوى في الأمور الطبيعية ، ولو كانا شيئا واحدا لما جعلاهما شيئين •

ومن الدليل قول افلاطون في الفرق بين العنصر والاسطقس ، قال : العنصر هو الطينة القابلة للصورة والعرض،فاذا قبل الصورة والعرض صارا اسطقسا : فالصورة هي القوة ، والعرض هي الكيفية •

قال جالينوس : العنصر جوهر متوهم بلاكيفية ،والاسطقس جوهر مصورمكيف•

ومن الدليل على أنها مختلفة الحقيقة : تفريق الطبيعيين بين الصورة والكيفية •
قالوا في المزاج : ليس الكاسر لحرارة النار برد الماء ، ولا لبرد الماء حر النار ، بل الكاسر لحر النار الصورة المائية الموجبة للبرد والرطوبة ، وهذه الصورة لاتكسر البتة ، والكاسر لبرد الماء الصورة النارية الموجبة للحر واليبس ، فالكاسران : هما الصورتان ، والمنكسرتان • هما الكيفيتان •

والدليل على أن الحار الغريزي هو كيفية الروح : قول صاحب الكليات : إن أفعال الأعضاء وانفعالاتها : إنما تكون بحرارة غريزية مبثوثة فيها ، غير الحرارة المزاجية التي للأعضاء ، ويظهر هذا مما لاح في التشريح : من أن القلب يوجد فيه جسم بخاري في غاية الحرارة ، يتصل به الأعضاء في السبل المسماة شرائن ، فحرارته هي كيفيته •

والدليل على أن القوة هي الصورة : قول فخر الدين ابن الخطيب في شرح



الاشارات،قال : القوى والصور والطبائع : معناها واحد ، أي هي هي بعينها بالذات، فهي باعتبار كونها مبادي الحركات والسكنات : طبائع ، وباعتبار كونها مقومات للهيولا : صور ، وباعتبار كونها مبادي التغيرات في غيرها : قوى •

وقول صاحب الكليات : إن جميع الأعضاء انما تفعل أفعالها بصورها المزاجية ، وبما يصل إليها من الحار الغريزي ، وأن مجموع هاتين الحرارتين في العضو هي صورته التي هو بها فاعل أو منفعل ، فهذا تصريح بأن القوة هي الصورة،اذ لا يصدر فعل أو انفعال إلا عن قوة ، فكما أن الصورة غير الكيفية كما ذكرنا عن الطبيعيين في المزاج ، فكذلك ـ أيضا ـ الصورة غير المادة •

قال في الكليات : قد تبين في العلم الطبيعي أن كل جسم مركب من مادة وصورة، وأن المادة إنما وجدت من أجل الصورة ، ومجموع المادة والصورة الذي هو الجرد الطبيعي إنما هو من أجل فعله الذي يخصه •

وقال ابن نفيس في شرح القانون : الفعل ما يصدر عن القوة ، فتتوقف معرفته على معرفتها ، والقوى هي صور الأرواح ، ولايمكن معرفتها إلا بعد معرفة الأرواح•

وقال بعد ذلك : وإنما لم يقل في القوى اين هي ؟ لأن القوى لا أين لها دون الأرواح •

وقال في موضع آخر : الأطباء اتفقوا أن الروح الذي في القلب ،صورته هي القوة ، فهذا تصريح بأن القوة صورة الروح •

ثم قال بعد ذلك : وقد ثبت عندهم أن حركة كل روح إنما تكون بتحريك القوة التي هي صورته •

قال في الروح : إنه يتكون من لطيف الأخلاط ، كما تتكون الأعضاء من كثيفها، وقد تقوم القوى يعني بالروح ، إذ هو لها كالمادة ، وهي له كالصورة •

فثبت بهذا كله أن الروح هي بخار الدم ، والحار الغريزي كيفية الروح ، والقوى هي صورة الروح التي بها يفعل جميع أفعاله •

فهذا ما ظهر لي لقصور فهمي ، وقلة ادواتي ، فمن وقف على هذا الفصل من الأطباء ، فلينظر فيه بعين البصيرة المعراة من الحسد والتعصيب ، فان وجد لأحد

من العلماء المتقدمين المشاهير خلاف ما ذكرته : أعني أن يقول الحار الغريزي ليس هو كيفية الروح ، ولا أن القوى ليست هي صورة الروح ، وأن الحار الغريزي مادته غير الروح : فليكتبه هاهنا ، وينبه على ذلك ، وأذنت له في ذلك ، إذ لم نرد بذلك رداعلى أحد ، ولا انتصرت لنفسي في ذلك .

والله سبحانه يوفقنا لصالح العمل ، ويعصمنا من الزلل(٥٦) .



الملحق الثالث

مقدمة كتاب الاكتفا . في طلب الشفا
لابي القاسم العزفي

وبعد فاني لما رأيت الامام في فنه أبا محمد بن البيطار رحمه الله قد وضع كتابه الجامع،وأطلع شهابه اللامع،ووقفت على مافيه من الفوائد الجليلة المقدار ،والتجارب الحميدة الآثار ، ورأيت نقله عن الفضلاء من العلماء : كجالينوس وديسقوريدوس ، وابن زكريا ، وابن سينا والبصري والطبري وابن عمران وابن سليمان وما سرجويه وابن ماسويه والشريفين والنباتيين، ولكن ليس للطبيب النبيل، الى معالجة مرض من كتابه سبيل .

فرأيت أن أختصره . وأنظم لآلئه المنثورة ودرره ، وآخذه بيد الاعتناء ، وأقلب الأدوية على الأدواء ، ليستهل على الطالب نظرها ، ويلوح معماها ويبدو مضمرها وسميته « بالاكتفا في طلب الشفا » .

وبوبته عشرين بابا على الكمال والاستيفاء ، مركبة على الأمراض من الرأس الى القدم ، وما يختص بكل عضو منها من الدوا ، على شرط الاختصار والايجاز ...

* * *

الباب الأول : في الصداع وفي أمراض الدماغ البلغمية والسوداوية .

الباب الثاني : في أمراض العين .

الباب الثالث : في أمراض الاذن والأنف .

الباب الرابع : في أمراض الحلق والفم وما يحتويان عليه .

الباب الخامس: في أمراض القلب وفي السموم المضرة به •

الباب السادس: في أمراض الصدر والرئة وذات الرئة وذات الجنب •

الباب السابع: في أمراض المعدة والكبد والطحال •

الباب الثامن: في اليرقان والاستسقاء •

الباب التاسع: في القولنج والفتوق وأوجاع المفاصل والنقرس وعرق النسا وما أشبه ذلك •

الباب العاشر: في علل البول وآفاته •

الباب الحادي عشر: في الدوالي وداء الفيل ونسج القدمين وقروحهما •

الباب الثاني عشر: في الباءة •

الباب الثالث عشر: في المقعدة •

الباب الرابع عشر: في أمراض تختص بالنساء والأطفال •

الباب الخامس عشر: في الحميات والأورام •

الباب السادس عشر: في الأدوية المسهلة وفي دفع مضارها اذا أفرطت •

الباب السابع عشر: في الكسر والخلع والرض والتواء العصب •

الباب الثامن عشر: في الجراحات والقروح •

الباب التاسع عشر: في الزينة واوساخ البدن والبرص والجذام •

الباب العشرون: في الخواص •

* * *



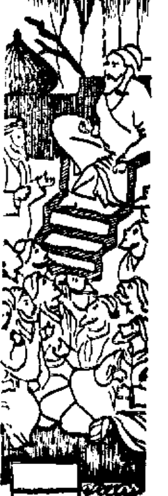

الملحق الرابع

فتوى طبية فقهيـة
لاحمد بن علـي التسولي

نص فتوى على موجب رب البصر بأمة ماتت عند مشتريها بيومين من الشراء ، وشهد أهل المعرفة الأطباء بأنها ماتت من حب الافرنج داخل حلقها ، وهو نوع من الجذام ، فكتب المفتي الآتي ببطلان شهادتهم ، وطلب مني تصحيح فتـــواه : نص ما كتبــه الغـــير :

الحمد لله ، نقل شارح نظم العمل عند قوله :

« ويتساهل بأرباب البصر »



الى آخره ما نصه : ذكر المازري في زوج شهد عليه ذمي أن بجسمه برصا مـا ملخصه : أنه ينبغي أن يختبر العدول ذلك ، ويمتحن الموضع براس ابـرة ، فا أحمر لونه ودمي فليس برصا ، ولا وجه أوثق من هذا ، فيعرض على الذمي ومـن ليس بعدل من أهل الطب ، فان قالوا لا دليل لنا سواه فهو أمر حسي ، فلايقتصر فيه على من ذكر ، لأنه تغرير بالأحكام الشرعية أن يقتصر على الظن الضعيف مـع القدرة على ما هو أقوى منه ، وان قالوا عندنا دليل غيره فهم نقلوا عـن كتـب فيطالبون بها ، حتى يقف القاضي عليها فينظر فيها من يوثق به على نقل «طي»[٥٧] ،

فتحصل أن الطبيب لايوثق به اذا أتى بشيء خارج عن الطب ، وأنه يطالـب بالكتب أن ادعى ان ما قاله مذكور في كتب الطب ، ويتبين لك كذب الأطباء حولـ على الطب من أوجــه :



احدها : ان قولهم ان الحب الافرنجي هو من أنواع الجذام الى آخره : ليس كذلك ، بل هو مغاير له ، لأن الجذام مرض قديم ألف فيه جميع الأطباء كبقـراط وجالينوس وابن سينا وغيرهم من مشاهير الحكماء ، ويسمونه بالجـذام وبـدا الأسد . واذا كان في عضو واحد يسمونه السرطان .



والحب الافرنجي لم يكن موجودا وانما وجدت في بلاد الافرنـج . ولذلـك

يسمونه الحب الافرنجي . قال الشيخ داوود : وانتقل لبلاد العرب سنة سبع وثمانمائة ، وتزايد حتى كثر ، ولم تذكره الأطباء ، وألحقه المتأخرون بالنار الفارسية، وهو مرض يعدي بمجرد العشرة ، وأسرع ما يفعل ذلك بالجماع هـ .

واذا كان حادثا فكيف يقال انه من أنواع الجذام القديم ، لأن الحادث لاتعلق له بالقديم ، واذا ألحقه المتأخرون بالنار الفارسية ، فكيف يقال انه من أنواع الجذام أيضا ، اذ ما كان يخفى عليهم ذلك ، وقد علمت أن الشرع انما يرد بالجذام والجنون والبرص والحمل ، حسبما جرى بذلك عرف السلف .

فان قيل : انه جرى العرف بالرد بالحب الافرنجي ، فالجواب أن العرف يشترط في العمل به أن يصادف قولا ولو شاذا . وقد علمت أنه لا قائل من أهل المذهب يقول بالرد في الحب الافرنجي . لأن ذلك ليس من شأن الفقهاء ، وانما يستندون في ذلك لأهل المعرفة من الأطباء ، فالمعرفة فيهم شرط كما لغير واحد ، وكما في شرح نظم العمل المتقدم قال : اذ لا معنى للحكم بقول جاهل ، وتقدم عن المازري أنهم يطالبون بالكتب ، وأنه لا يوثق بهم أن يقولوا قولا ليس هو في الطب .

الثاني : ان الشارع يشترط في الرد بالعيب شرطين : أحدهما أن يكون قديما ، والحب الافرنجي لايمكن قدمه من حدوثه ، لأنه اذا كان يعدي بمجرد العشرة والجماع ، فكيف يمكن قدمه ، فهذا مما يدل على كذب الأطباء حوله على الطب أيضا في دعواهم أنه قديم ، سيما وقد قال في كنوز الصحة : انه يعدي بمجرد شرب صحيح في آنية سقيم ، وبشم رائحته ، واذا كان لايمكن قدمه أو نشك في قدمه فالشرع لايقضي به ، لأنه لا يقضي بمشكوك اجماعا من أهل المذهب .

الشرط الثاني : أن يكون بسببه قد مات اذا كان البائع مدلسا ، وقد شهد بذلك الأطباء حوله ، مع أن الحب الافرنجي ليس من الأمراض القتالة ، لأنك لاتجد أحدا يسلم منه الا القليل ، فضلا عن أن يقتله .

والأمراض القتالة في الطب هي التي يدخلها البحران ، اذ هو الذي يقطع الطبيب بالموت من سببه ، لأنها تكون في الأعضاء الرئيسية : كذات الجنب ، وذات الرئة ، وورم الدماغ ، وورم الابط وأصل الفخذين ، وانسداد المجاري ، والحمى المحرقة والمطبقة ، الى غير ذلك مما يدخله البحران . وأمراض البحران تسمى في علم الطب بالقصيرة الحادة ، كما قال ابن سينا ونصه :



وكـل سـقم ينقضـي فـي مـدة
فمـن قصير اسـمـه ذو حـدة
يقتـل فـي القليـل مـن زمـان
أو ينقضـي بجيـد البحـران

الى آخره ، والحب الافرنجي من الأمراض المتطاولة ، والأمراض المتطاولة لايدخلها البحران ، وانما تنقضي بالتخليل ، وما كان ينقضي بالتخليل من الأمراض لاسبيل للطبيب الى القطع فيه بأنه من سببه قد مات • بل الحب الافرنجي لايظهر للطبيب ولا لغيره الا بعد انحطاط المرض ، وقد تقرر في علم الطب أن الموت لا يوجد بعد الانحطاط ، كما قال ابن سينا :

والمـوت لا يوجـد فـي النـزول
ان لم يكـن يخطـأ فـي العليـل
أو وبـاء في الجـو كالممازج
وكـل ظـن يعتـري مـن خـارج

الى آخره ، وبالجملة فان قلنا ان الحب الافرنجي من أنواع الجذام وان العيب قديم وبه قد مات ، فالطب يكذب ذلك كما رأيته ، والشرع يشترط الثلاثة • وان قلنا انه جرى العرف بالرد به وحكم القضاة بذلك فيما سلف ، فالعرف الذي يجب اتباعه لابد أن يكون قولا في المذهب ولو شاذا ، لاعرف العامة فلا يجب اتباعه ، كما نقله سيدي محمد بن أبي القاسم عند قول ناظم العمل : (وما به العمل دون المشهور) الى آخره ، وأما القضاة فلهم عذر في حكمهم بذلك ، لأن الأطباء غروهم بقولهم ان الحب الافرنجي من أنواع الجذام فحكموا بذلك •

هذا ما يتعلق بما ذكر طبا وشرعا •

وأما ما يتعلق بالشهادة فان شهيدي العيب حوله ذكرا أن الحب بحلقها ، وما كان من الامراض من الحلق الى الامعاء: كله يخفى بالموت، وماكان يخفى بالموت يشترط فيه العدالة ، حسبما ذكر ذلك غير واحد من أهل المذهب ، ولا تقبل منهم الشهادة مجملة في مثل هذا ، حتى يقولوا وقفنا عليه بفور موته وقبل تغيره ، لأن الحيوان سريع التغير في الحياة ، فكيف بعد الممات ، قاله الدسولي رحمه الله ،والله أعلم •

وكتب عبد ربه تعالى : أحمد بن علي التسولي لطف الله به •

واثر هذا تصحيح هذه الفتوى من طرف صاحب الكناش الذي أثبت مسودتها بخطه وختمها هكذا :

وكتب ١٦ ذي الحجة سنة ١٢٨٠ : محمد ابن سودة(٥٨) •

الهــوامش

١ ـ الاشارة الى ابي العلاء بن زهر ، حيث وصل الى الاندلس ـ في ايامه ـ اول نسخة من كتاب « القانون » . وقد ساق هذه القصة ابن ابي اصيبعة عند ترجمة الطبيب الاشبيلي :

« وفي زمانه وصل كتاب « القانون » لابن سينا الى المغرب ، وقال ابن جميع المصري في كتاب « التصريح بالمكنون . في تنقيح القانون » : ان رجلا من التجار جلب ـ من العراق ـ الى الاندلس نسخة من هذا الكتاب قد بولغ في تحسينها ، فاتحف بها لابي العلاء بن زهر تقربا اليه ، ولم يكن هذا الكتاب وقع اليه قبل ذلك ، فلما تامله ذمه واطرحه ، ولم يدخله خزانة كتبه ، وجعل يقطع من طرره مايكتب فيه نسخ الادوية لمن يستفتيه من المرضى » .

« عيون الانباء في طبقات الاطباء : المطبعة الوهبية ٦٥/٢ .

٢ ـ افتتاحية « الجوهر النفيس . في شرح ارجوزة الشيخ الرئيس » : اسم شرح الالفية السينوية تأليف ابراهيم بن موسى بن محمد المتطبب ، مخطوط خ.ع.م. ٦٧٨٧ : ص ٢ ، والاشارة هنا لابي مروان بن ابي العلاء بن زهر : « ابي مروان بن زهر الثاني » .

٣ ـ افتتاحية شرح الفية ابن سينا لابن رشيد ، حيث سترد الاشارة لبعض مخطوطاته وشيكا .

٤ ـ «عنوان الدراية» طبع الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر : ص ١٠١ .

ولابي القاسم هذا ترجمة قصيرة عند ابن عبد الملك ، مع التعليق عليها بترجمة موسعة ـ نسبيا ـ كتبها ابو القاسم التجيبي ، فيذكر هذا اقراء المنوه به ـ في بجاية ـ لارجوزة ابن سينا في الطب ، ويؤرخ وفاته بعام ٦٩٤ بدل ٦٧٤ : التاريخ الوارد « بعنوان الدراية » في طبعتيه ، كما يؤكد ان قبيل المترجم انما يعرفون ببني اندارس بنون قبل الدال ، وايضا بتقديم الالف على الراء ـ « الذيل والتكملة » نشر دار الثقافة في بيروت ٦٤/٦ .

وما اكده التجيبي في رسم ابن اندارس هو نفس الوارد عند ابن القنفذ لما يذكر الطبيب ابا يعقوب بن اندارس ، حسب « الفارسية » طبع الدار التونسية للنشر ص ١٦٣ .

وانفرد « عنوان الدراية » في طبعتيه برسم ذلك بتقديم الراء على الالف .

وتكميلا للائحة هذه الاسرة الطبية التونسية ، نشير الى اسم الطبيب يعقوب بن الدراس ، حيث جاء ذكره عند لسان الدين ابن الخطيب وهو يعدد اساتذة احمد بن محمد بن شعيب الجزنائي التازي نزيل فاس ، حسب « الاحاطة » نشر مكتبة

الخانجي بالقاهرة ٢٧٢/١ ـ ٢٧٣ ، مع ملاحظة ان يكون تصحف في نص الاحاطة ابن اندارس بابن الدارس .

٥ ـ نقله عنه في « طبقات المالكية » لمؤلف مجهول الاسم عاش الى صدر المائة الهجرية ١١ ، مخطوطة خ. ع. ، د ٣٩٢٨ : ص ٣٠٢.

٦ ـ « المقدمة » المطبعة الازهرية بمصر ص ٧٢ .

٧ ـ المجلاني في رسالة الفها في الاغديذية : مخطوطة ضمن مجموع خاص : ص ٢١٤ .

٨ ـ مقدمة شرح ابن مهنا لألفية ابن سينا ، حيث سيرد نصها عند الملحق الأول .

وحسب نفس المصدر فابن الخطيب درس الطب على ابن هذيل : (يحيى بن احمد التجيبي) ، وهذا من بين اساتذته في الطب : أبو زكرياء القصري ، وجملة من الاسلاميين بالعدوة ، على حد تعبير ابن الخطيب في الاحاطة : الطبعة الآنفة الذكر ٣٩٠/٤ .

٩ ـ رحلة القلصادي تحقيق العالم التونسي الشيخ محمد أبو الأجفان ، ط . الشركة التونسية للتوزيع ص ١١٧ .

والى هذا الاسم الوارد عند القلصادي ، نشير ـ ايضا ـ الى القاضي التونسي : عمر بن محمد بن عبد الله القلشاني ، وقد اخذ الطب عن الشريف الصقلي ، غير ان المصدر المهتم لم يوضح اسم الكتاب الطبي الذي وقعت دراسته .

« نيل الابتهاج » المنشور بهامش الديباج ، مطبعة المعاهد بمصر ص ١٩٦ ، ونقله الوزير السراج في « الحلل السندسية » ، نشر الدار التونسية للنشر ص ٦٦٩.

١٠ ـ قد يكون هو المترجم عند ابن الابار باسم عبد الرحمن بن محمد القيسي الطبيب ... حسب « التكملة ط . مجريط رقم ١٥٩٩ .

١١ ـ له ترجمة موسعة عند ابن ابي أصيبعة في « طبقات الأطباء » ٧٥/٢ ـ ٧٨ .

١٢ ـ له ترجمة قصيرة بنفس المصدر ٢ / ٨١ .

١٣ ـ هي المشار لها عند التعليق رقم ٧ : في مخطوطة خاصة ضمن مجموع : ص ٢٣٦ ، وقد الف العجلاني الرسالة التي نعلق عليها باقتراح امام فاس ابي حفص عمر الرجراجي ، المتوفى عام ١٤٠٨/٨١٠ ، حسب طالعتها التي ذكر فيها ـ أيضا ـ اسم السلطان المريني ابي سعيد الثاني وقد ابتدات ولايته عام ٨٠٠ /١٣٩٨ ، الى ان توفي عام ١٤٢٠/٨٢٣ .

ومن هذه التواريخ يتحدد ـ على وجه التقريب ـ عصر ابي الفضل العجلاني الذي لا تعرف له ترجمة بالمصادر المتداولة ، على ان رسالته المنوه بها ترد بها اشارات لجملة من مؤلفاته الطبية .

١٤ ـ له ترجمة قصيرة عند رضا كحالة في « معجم المؤلفين» ٢٧٣/١ ـ ٧٤ .

١٥ ـ « نفح الطيب » المطبعة الازهرية المصرية ٣٦٢/٤ ، ونفس الشرح من



مصادر عبد الغني الزموري في كتابه : القانون المفيد آتي الذكر ، مخطوط خ.ع.ق ٢٩٤ ص ٣١ ، ٣٦ ، ٨١ ، اما ترجمة مؤلفه فلا تزال غير معروفة .

١٦ ــ يضاف لهذه السنة : ٧ ــ شرح ينقل عنه ابن مهنا في «الايضاح والتتميم» باسم « صاحب الشرح المختصر » !

٨ ــ ثم « شرح الطرابلسي » ؛ على الالفية السينوية ، وهو من مصادر عبد الغني الزموري في كتابه القانون المفيد آتي الذكر : مخطوط خ.ع.ق ٢٩٤ : ص ٦٤ .

٩ ــ مع شرح ابن البنا (احمد بن محمد بن عثمان الأزدي المراكشي) ، المتوفى عام ١٣٢١/٧٢١ ، وهو من مصادر شرح ارجوزة طبية لناظمها القائد عبد الكريم العلج آتي الذكر عند التعليق رقم ٣٣ ، والشرح الأخير من مخطوطات خ . ع . ج ١٦٢ : ص ٢٧١ .

١٠ ــ ويترجم الرصاع لمحمد بن عقاب العالم التونسي الطبيب ، فيذكر ان له شرحا على ابن سينا دون تحديد المتن المشروح ، مع الاشارة الى ان هذا اخذ الطب عن الشريف الصقلي التونسي ، « فهرست الرصاع » ط تونس ص ١٤١ ، ١٦٠ .

١٧ ــ هو الأب جورج شحاته قنواتي في كتابه : مؤلفات ابن سينا » ، نشر دار المعارف بالقاهرة ص ١٧٥ ، وقد تبينا ــ سلفا ــ ان ابن رشد الحفيد توفي عام ١١٩٨/٥٩٥ .

١٨ ــ أشار له الوزير الغساني طالعة شرحه لارجوزة ابن عزرون ، وهو مخطوط سنشير له استقبالا ، والنقل ــ هنا ــ من مخطوطة خاصة ص ٤ .

١٩ ــ نفس المخطوطة والصفحة ، والظاهر ان هذا هو شارح الحديث النبوي الشريف : « المعدة بيت الداء . والحمية راس الدواء . واصل كل داء البردة » ، وقد عنون شرحه : ب « تفسير ما تضمنته كلمات خير البرية . من غامض اسرار الصناعة الطبية » ، حيث يذكر المؤلف ــ في طالعته ــ باسم ابي الفضل قاسم بن ابي زكريا يحيى بن احمد اللمتوني ، منه مخطوطة ثانية مجموع خ.ع.ق. ٢٧١ ص ١٥٧ ــ ١٦٤ في حجم متوسط .

ومن هذا الشرح مخطوطة اخرى نسبت ــ غلطا ــ لمحمد بن يوسف السنوسي ، وهي ثانية مجموع خ.ع.ك ١٢٠٤ ص ١٠٥ ــ ١١٧ .

٢٠ ــ أشار له الوزير الغساني : مخطوطة خاصة ص ٤ : عند طالعة « شرح ارجوزة بن عزرون » وفي مواضع اخرى حيث نقل منه بعض الفقرات ، ومن ذلك في بعض اخلاق الطبيب ص ١٣٩ :

« ويكون ــ ايضا ــ هذا الطبيب عارفا بقوى الادوية ، ويكون قد مارس الاطباء وعالج المرضى ، فان كان هذا الطبيب العارف ممن يشرب الخمر فلا يسمع من قوله في الطريقة الطبية ، لان شرب الخمر يجعل في الدماغ أسقاما ، ويملأ ، فضولا ، فينضر الدماغ ، ويشتغل ــ ايضا ــ باللعب واللهو والتنعم ، ويترك قراءة الكتب : اعني كتب الطب ، فاذا كان على هذه الصفة فلا يبقى له شيء مما كان يعرفه ... » .

٢١ ـ « الاحاطة » ٤٦٢/٤ مع « نفاضة الجراب » دار الكاتب العربي بالقاهرة ص ١٨٨ : اصلا وتعليقا .

٢٢ ـ « طبقات الاطباء » لابن ابي اصيبعة ١٥٥/٢ ـ ١٥٧ ، مع « نكث الهميان » للصفدي : المطبعة الجمالية بمصر ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ .

٢٣ ـ عنوان الدراية ص ١٠١ ـ ١٠٢ .

٢٤ ـ ترجمته وجملة من مصادرها ومراجعها عند رضا كحالة في «معجم المؤلفين » ٢٢/٦ .

٢٥ ـ « المعرب الصوتي عند العلماء المغاربة » ، تأليف الدكتور التونسي ابراهيم مراد ط . الدار العربية للكتاب ص ١١٢ .

٢٦ ـ بعض مصادر ترجمته عند محمد المنوني : « ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين » : مطابع الاطلس بالرباط ص ٢٨٤ : تعليق رقم ٥١ .

٢٧ ـ نقله في « طبقات المالكية » المخطوطة السالفة الذكر عند التعليق رقم ٥: ص ٣٠٢ .

٢٨ ـ نشر مجلة « تطوان » بالعدد ٩ : ص ١٨٧ .

٢٩ ـ منه مخطوطة بخزانة القرويين رقم ٣١٥٨/٤٠ .

٣٠ ـ الى هنا تنتهي لائحة جملة من المصادر والمراجع الطبية لشرح ابن مهنا ، وقبلها عرضت لائحة الشارح الصقلي وهما ـ معا ـ مستفادتان من تتبع مواضع من الشرحين المنوه بهما .

٣١ ـ « نيل الابتهاج » : ص٣٢٥ ـ ٣٢٩ ، ولايزال هذا الشرح غير معروف .

٣٢ ـ « المصدر » عند ترجمته ص ١٧٦ ـ ١٧٧ .

٣٣ ـ « شرح ارجوزة طبية » لناظمها القائد عبد الكريم بن مومن بن يحيى العلج خ.ع،ج ١٦٢ ، حيث يذكر في مدخله انه قرا جل ارجوزة ابن سينا على أستاذه عبد الوهاب الزقاق ، وانظر عن المؤلف وشرحه : محمد المنوني : « ملامح من تطور المغرب العربي في بدايات العصور الحديثة » : « سجل اشغال المؤتمر الاول لتاريخ المغرب العربي وحضارته » ٩٦/٢ : تعليق ٧٣ .

٣٤ ـ « دوحة الناشر » ط . ف ص ٦

٣٥ ـ « نظم اللالي والدرر في اختصار مقدمة ابن حجر » ، لمحمد بن احمد ميارة الفاسي مخطوط خ ، ع ، ك ٩٣١ : عند الفصل الاول بمناسبة ترجمة استاذه ابن عاشر ، فيعدد مقروءاته عليه ويقول : « وقرات عليه ـ ايضا ـ ارجوزة الحكيم ... ابن سينا في علم الطب من أولها الى آخرها مع جماعة من اصحابنا ، الا اننا لم نعتن ـ بعد ـ بذلك الفن » .

ومن تلامذة ابن عاشر في نفس المادة : محمد بن سعيد السوسي المرغيتي ، حسب « فهرسة العوائد المزرية بالموائد » مخطوطة خ . م ١٩٠٧ .

٣٦ ـ قراها عليه الشقيقان القادريان : محمد العربي والمولى عبد السلام ابنا



الطيب الحسني الفاسي، حسب نشر المثاني، مخطوطةخ،ع ك٢٢٥٣ : سنة ١١٠٦هـ وسنة ١١١٠ هـ .

وقد ساق ابنه محمد سند والده في هذه المادة : فيروي ابو زيد الفاسي الطب عن محمد بن محمد الزوبن ، وهذا يروي عن جماعة : الوجدي ، وابي العباس المريد، والقائد علي الطبيب ، وابن يعيش المكناسي ، والمعلم الحسن محروش ، و (عبد الواحد) ابن عاشر : بسنده ..... حسب « المنح البادية ... » مخطوطة خاصة ، واخرى خ . ع ك ١٢٤٩ : أول مجموع .

٣٧ ــ يقول عنه الافراني : «وكان عارفا بعلم الطب ، خبيرا برجز ابن سينا فيه»، ثم ساق شعرا من أربعة ابيات لابن زاكور آتي الذكر ، يطلب فيه من الطبيب العطار اقراه الارجوزة السينوية صفوة من انتشر » ط ، ف : ص ٢١٤ .

٣٨ ــ قرا عليه عبد المجيد الزبادي اوائل ارجوزة ابن سينا، حسب شقيقه محمد الزبادي في سلوك الطريق الواردية ... » مخطوطة خ . م ١٣٤٤ ز : اول الباب السادس .

٣٩ ــ قرا عليه عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد الجشتيمي مجالس من الالفية الطبية بشرحها لابن رشد : محمد المختار السوسي في « المعسول » ٢٣/٦ ، حيث يقول ــ ايضا ــ نفس التلميذ عن استاذه : « وسمعت منه كثيرا من تذكرة الانطاكي في الطب ، ومن الزهراوي: يحدثني بكلامهما من حفظه » ، وانظر عن ترجمة الحضيكي نفس المصدر ٣٢٥/١١ .

٤٠ ــ قراها عليه محمد بن عبد الواحد بن الشيخ الاموي المكناسي ، وجاء النص على ذلك في اجازة صادرة عن ابي الربيع الفشتالي لتلميذه المنوه به ، ضمن مجموعة مقيدات : في مخطوطة خاصة .

٤١ ــ محمد بن المفضل ابن كيران : في كلمة ذيل بها نسخة من « التذكرة الانطاكية » : كتبها بخطه ، حيث تحتفظ بها خزانة خاصة .

٤٢ ــ ترجمته عند ابن زيدان في « اتحاف اعلام الناس » ٢٤٢/٤ ــ ٢٤٧ .

٤٣ ــ هو ابن الامام التسولي شارح العاصمية والزقاقية وغيرهما ، وقد اشار لذكره عبد السلام اللجائي في « المفاخر العلية ... مخطوط خ ، م ٤٦٠ ، ص : ٣٩٦ ، وذكره عبد الكبير بن هاشم الكتاني محليا له بالفقيه العدل ، حسب « زهر الآس في بيوتات فاس » مخطوط خ . ع ، ك ١٢٨١ عند ذكر بيت بني التسولي من حرف التاء : ج ١ .

٤٤ ــ ورد ذكرها ضمن مؤلفات ناظمها في المقال الذي كتبه الاستاذ الكبير محمد الفاسي الفهري : بعنوان « تآليف ابي زيد عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي » كما ذكرها ابنه ابو عبد الله في كتابه : اللؤلؤ والمرجان » ، ثم نشره في مجلة هيسبريس بالمجلد ٢٩ : سنة ١٩٤٢ : ص ٦٥ ــ ٧٨ ، حيث جاءت الارجوزة ــ التي نعلق عليها ــ تحمل رقم ١٢٢ من لائحة التآليف .

٤٥ ــ اشار اليه القادري عند ترجمة ناظمها من « نشر المثاني ... » ط . ف ٢٠٦/٢ ، ٢٠٧

٤٦ ــ « نفس المصدر » ٢٥١/٢ ــ ٢٥٢ .



٤٧ ـ مخطوط خاص ص ١٨ ـ ١٩ .

٤٨ ـ مخطوط خ.ع.ق ٢٩٤ : ص ٢١ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٧ ، ٤٣ ، ٤٥، ٥٢، ٥٨ ، ٨٣ ، ١٣٨ .

٤٩ ـ ص : ٣ ـ ١٠ .

٥٠ ـ هناك تحليل مهم لهذه الرحلة وحياة مؤلفها شارك به الاستاذ الدكتور ابو القاسم سعد الله في المؤتمر الاول لتاريخ المغرب العربي وحضارته ، ثم نشر في « سجل اشغال المؤتمر » بالجزء الثاني ، ص : ٢٩ ـ ٤٤ .

٥١ ـ سنة ١٥٩٣ م.

٥٢ ـ اورده ابن القاضي في « جذوة الاقتباس » ط . دار المنصور في الرباط رقم ٤٨٧ .

٥٣ ـ ذكر ابن ابي اصيبعة ضمن اوضاع ابقراط :

كتاب الوصايا .

وكتاب العهد ، ويعرف ـ ايضا ـ بكتاب الايمان : وضعه ابقراط للمتعلمين ولمن يعلمونه ايضا ...

وكتاب ناموس الطب .

وكتاب الوصية المعروفة بترتيب الطب : ذكر فيها ما يجب ان يكون الطبيب عليه من الشكل والزي والترتيب وغير ذلك طبقات الاطباء ٣٢/١ .

٥٤ ـ النقل من مقدمة مخطوطة خاصة من « شرح ابن مهنا » ، مع الرجوع الى مخطوطتي خ . م ٨٧٧٥ ، ١٥٥٧ ز .

٥٥ ـ قد يكون هو ابا الفضل العجلاني المتكرر الذكر .

٥٦ ـ النقل من مخطوطة « شرح ابن مهنا » ، خ . ع ، ك ١٦٠٩ ، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٣ ، مع مخطوطة خ . م ٦٤٤٦ .

٥٧ ـ « هـ » حرف يشير الى نهاية الفقرة المنقولة ، وكلمة « طي » ترمز الى « الرباطي » شارح « ارجوزة العمل الفاسي » ، وشرحه تكرر نشره بالمطبعة الحجرية الفاسية ، اما اسمه كاملا : فهو محمد بن ابي القاسم بن محمد السجلماسي الزيزي نزيل الرباط . وترجمته عند ابن ابراهيم في « الاعلام » المطبعة الملكية ١٥٥/٦ـ١٦١.

٥٨ ـ اسمه الكامل : محمد بن محمد بن علال ابن سودة المري الفاسي ، الملقب بالنحول ، وتوفي عام ١٢٨٥/١٨٦٨ ، اورده الفضيلي في « الدرر البهية » ط . و : ٣١٧/٢ ، والنقل هنا من كناشته بالمكتبة الاحمدية بفاس .

توضيحـات :

١ ــ الاختصارات التي استخدمت في الهوامش هي :

ط ، ف : طبع فاس ،

خ ، ع د : قسم حرف الدال من الخزانة العامة بالرباط ،

خ ، ع ، ق : قسم حرف القاف من نفس الخزانة ،

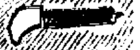
خ ، ع ، ك قسم حرف الكاف من نفس الخزانة

خ ، م : الخزانة الملكية ،

خ ، م ز : قسم المجموعة الزيدانية من نفس الخزانة ،

٢ ــ المصادر والمراجع تذكر وضعيتها عند اول اشارة ، ولا يتكرر ذلك في الاحالات التاليـة ،






مفهوم العلم عند ابن سينا

تيسير شيخ الأرض

موجه في وزارة التربية - دمشق



لابد لنا ونحن نحتفل بمرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا ، من أن نتساءل عن مفهوم العلم لديه • ووجه التساؤل يعود الى ثلاثة أسباب :

أولا — انه لم يقتصر في كتاباته على العلم وحده ، بل تعداه الى الفلسفة وعلم النفس والاخلاق والاجتماع والسياسة والتربية والاقتصاد والطب والرياضيات •

ثانيا — ان مفهوم العلم تطور جذرياً من أيامه الى أيامنا ، حتى أصبحنا نرى أن كثيرا من العلوم التي كانت تعد علوما في الماضي ، لاتدخل في نطاق العلم كما نفهمه اليوم •

ثالثا — ان العلم نفسه كان يتمتع في نظر القدماء بالثبات والدوام ، وقد أصبح في أيامنا ذا طابع تاريخي ومؤقت وناقص •

لهذا لابد لنا من الفحص عن مفهوم العلم لديه أولا ، لنرى الى أي حد كف مفهومنا عن العلم من الانطباق عليه ثانيا • وهذا يتطلب منا أن نعرض العلوم كما رآها هو ذاته في أول الأمر ، لنتمكن من بعد ، من الفحص عنها في ضوء مفهوم العلم الحديث •



١ ـ مفهوم العلم السينوي

لكي نفهم معنى العلم لدى ابن سينا ، لابد لنا من البدء بعرض صورته الكلية أولا ، لنرى كيفية ارتباط العلوم الجزئية وفروعها به ثانيا •

أما صورة العلم الكلية ، فهي المنظومة التي ترتبط في داخلها العلوم الجزئية ، التي يكون كل علم منها منظومة أضيق نطاقا ، ترتبط فيه افروعها المختلفة • وهذا يعني ، ان كل علم من العلوم الجزئية يكون منظومة صغيرة ، هي بدورها جزء من المنظومة الكبيرة ، التي هي العلم بالمعنى الشامل للكلمة • ومن هنا كان لابد من أساس ونظام لارتباط العلوم الفرعية من جهة ، والعلوم الجزئية من جهة أخرى ، بمنظومة العلم الكبيرة • اما الاساس فهو المبادىء الاولى ، التي هي موضوع الفلسفة الاولى ، في حين ان النظام هو الترابط المنطقي بين المسائل والموضوعات والمبادىء، وفق عمليات عقلية يحددها المنطق • ولهذا كان العلم ينقسم الى نوعين كبيرين هما : العلم الذي هو آلة (المنطق) والعلوم التي هي غايات [1] (العلوم الاخرى على اختلافها) • وهذه تنقسم بدورها الى علوم نظرية واخرى عملية •

(١) علم المنطق :

ان الغاية من تحصيل هذا العلم ، أن يصير آلة لعقل من يحصله ، فيستخدمها فيما بعد ، في تحصيل العلوم التي هي غايات ، وهي التي تتطرق الى دراسة الامور الموجودة في العالم ، والامور التي كانت قبل وجود هذا العالم •

وبما ان كل معرفة هي اقتناص المجهول من المعلوم ، فقد كان المنطق هو العلم المنبه على الاصول التي ينبغي الاعتماد عليها ، في هذا الاقتناص • بيد ان الانحاء والجهات التي يستعمل فيها الذهن المعلوم ، في سبيل اقتناص المجهول ، ليست انحاء وجهات ذات قيمة واحدة ، فبعضها يؤدي بالذهن الى محجة الصواب ، في حين يؤدي بعضها الآخر الى مواطن الزلل • ولهذا كان المنطق هو الآلة التي اذا استخدمها الذهن ،استطاع أن يفرق بين هذه السبل المختلفة ، وأن يسلك فيها تلك التي تؤدي به الى الحقيقة [٢] • لهذا كان المراد من المنطق ، ان يكون عند الانسان آلة قانونية تعصمه من أن يضل في فكره • ويعني ابن سينا بالفكر هنا ، ما يكون عنه اجماع الانسان اذ ينتقل من امور حاضرة في ذهنه ، متصورة أو مصدق بها تصديقاً علمياً أو ظنياً ، أو وضعاً وتسليماً ، الى امور غير حاضرة فيه • وهذا الانتقال لايخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئه ، وذلك

الترتيب والهيئة قد يقعان على وجه صواب ، وقد يقعان لا على وجه صواب • وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب ، شبيهاً بالصواب ، أو موهماً أنه شبيه به • فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان ، الى امور مستحصلة ، واحوال تلك الامور [٣] • وهذا يعني ، ان المنطق هو الآلة التي اذا استعملناها ، واخذنا نزن بميزانها العلوم النظرية والعملية ، توصلنا الى العلوم اليقينية ، والتصورات الحقيقية النافعة ، بل الضرورية [٤] •

ومن هذا نرى ، أن المنطق هو النسيج المتين الذي تتألف من خيوطه العلوم النظرية والعملية ،وان هذه العلوم تكون على قدر من المتانة ، بقدر ما تدخل خيوط المنطق في نسيجها •

ويقسم ابن سينا المنطق الى تسعة أقسام ، هي :

١ ــ الالفاظ المفردة ، وهو بمثابة المدخل الى المنطق ،

٢ ــ المقولات ، وهو يبين عدد المعاني المفردة الذاتية والشاملة بالعموم لجميع الموجودات من جهة ما هي تلك المعاني ، من غير شرط تحصيلها في الوجود أو قوامها في العقل •

٣ ــ العبارة ، وهو يبين تركيب المعاني المفردة بالسلب والايجاب ، حتى تصير قضية وخبراً يلزمه ان يكون صادقاً او كاذباً •

٤ ــ القياس،وهو يبين تركيب القضايا حتى يتألف منها دليل يفيد علماً بمجهول•

٥ ــ البرهان ، ومنه يعرف شرائط القياس في تأليف قضاياه التي هي مقدماته ، حتى يكون ما يكتسب به يقيناً لا شك فيه •

٦ ــ المواضع الجدلية ، ويشتمل على تعريف القياسات النافعة في مخاطبة من نقص فهمه أو علمه من تبين البرهان في كل شيء •

٧ ــ شبه المغالطين،ويشتمل على تعريف المغالطات التي تقع في الحجج والدلائل• والمجاز والسهو والزلة فيها ، والتنبيه على وجه التحرز منها •

٨ ــ الخطابة ، ويشتمل على تعريف المقاييس الخطابية البلاغية النافعة في مخاطبة الجمهور ، على سبيل المشاورات والمخاصمات •

٩ ــ الشعري ، ويشتمل على الكلام الشعري وكيف يجب ان يكون في فن فن ، وما انواع التقصير والنقص فيه [٥] •



(٢) العلوم النظرية :

وهي تتعلق بالامور التي لنا ان نعلمها ، وليس لنا ان نعمل بها [٦] . والغاية منها هي الوصول الى اعتقاد يقيني بصدد الاصول التي تكون الموجودات عليها ، والتي لا يتعلق وجودها بفعل الانسان ، بل المقصود منها حصول رأي فقط [٧] . وبذلك يتمكن المرء من تذكية نفسه بانطباع صورة المعلوم فيها ، من دون ان يتجاوز العلم الى العمل [٨] . وهذه العلوم اربعة :

آ ـ العلم الطبيعي :

وهو يبحث في امور حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة ، مثل أجرام الفلك والعناصر الاربعة ، وما يتكون منها ، وما يوجد من الاصول خاصاً بها ، كالحركة والسكون ، والتغير والاستحالة ، والكون والفساد ، والنشور والبلى ، والقوى والكيفيات ، التي تصدر فيها هذه الاصول ، وسائر مايشبهها[٩] . والعلم الطبيعي صناعة نظرية ، له موضوع ينظر فيه وفي لواحقه . اما موضوعه فهو الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير ، وبما هي موصوفة بانحاء الحركات والسكونات [١٠] . وهو يقسم اقساماً كثيرة ، بعضها يقوم مقام الاصل ، وبعضها يقوم مقام الفرع . اما عدد الاقسام الاصلية فثمانية ، وقد افرد ابن سينا لكل منها كتابا ، وهي : كتاب الكيان ، كتاب السماء والعالم ، كتاب الكون والفساد ، كتاب الآثار العلوية ، كتاب المعادن ، كتاب النبات ، كتاب الحيوان ، كتاب النفس . أما الاقسام الفرعية فعددها سبعة ، وهي الطب ، احكام النجوم ، علم الفراسة ، علم التعبير ، الطلسمات ، علم النيرنجيات ، علم الكيمياء [١١] .

بيد أن للعلم الطبيعي موضوعات يدرسها ، ومبادىء يسلم بها ، وهو يبرهن على موضوعاته ، ولكنه لا يبرهن على مبادئه ، اذ البرهان عليها في علم آخر أعلى منه . وبهذا الصدد يقول ابن سينا : « وللعلوم أيضا مبادىء وأوائل من جهة مايبرهن عليها ، وهي المقدمات التي تبرهن ذلك العلم ، ولاتتبرهن فيه ، إما لبيانها ، وإما لعلوها عن أن تتبرهن في ذلك العلم ، بل انما تتبرهن في علم آخر ، والعلم الطبيعي من تلك الجملة . وليس ولا على واحد من اصحاب العلوم الجزئية ، اثبات مبادىء موضوع علمه ، ولا اثبات صحة المقدمات التي بها يبرهن ذلك العلم ، بل بيان مبادى العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي ، وهو العلم الالهي والعلم الناظر في ما بعد الطبيعة ، وموضوعه الموجود المطلق ، والمطلوب فيه المبادى العامة واللواحق العامة [١٢] » .

ب ـ العلم الرياضي :

وهو يتطرق الى درساسة الامور التي يتعلق وجودها بالمادة والحركة ، دون ان

تتعلق حدودها بهما ، مثل التربيع والتدوير ، مثل الكرية والمخروطية ، مثل العدد وخواصه . وقد كانت هذه الامور متعلقة بالمادة والحركة ، لأن المرء لا يستطيع ان يتصور التربيع والتدوير الخ ... الا اذا تصور شيئاً مربعاً أو مدوراً الخ ... ولأن صنعتي التربيع والتدوير ليس لهما وجود الا في الاجرام الواقعة في الحركة . بيد أن هذه الامور ذاتها ــ اذا صرفنا النظر عن تحقيقها في الوجود ــ ونظرنا اليها من حيث هي حدود مجردة ، اصبحت غير متعلقة بالمادة والحركة ، اذ ان المرء يفهم الكرة من غير أن يحتاج في تفهما ، الا انها من خشب أو ذهب أو فضة .

وهنا نلمس فارقاً أساسياً بين موضوعات العلم الطبيعي وموضوعات العلم الرياضي . ان الموضوعات الاولى مقرونة دائماً بالمادة والحركة ، في حين ان الموضوعات الثانية ليست مقرونة بهما . والحقيقة ان الانسان يستطيع ان يفهم الكرة دون أن تكون مقرونة بشيء مادي كالذهب أو الفضة ، غير أنه لا يستطيع ان يفهم الانسان الا اذا فهم أن صورته من لحم وعظم[١٣] . واذا كانت المادة عرضة للكون والفساد ، أي قابلة للتغير من حال الى حال ، كان معنى هذا ، ان العلم الطبيعي يتطرق الى دراسة ما في الحركة والتغير ، منحيث هو في الحركة والتغير ، وان العلم الرياضي يتناول ما في الحركة والتغير ، ثم يجرده من هذا التغير ، وا نكان وجوده مخالطاً للتغير [١٤] .

وللعلم الرياضي أقسام أربعة ، هي : علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم الهيئة ، وعلم الموسيقا ، ولكل منها فروع يتفرع اليها ، تختلف في عددها بين علم وعلم[١٥].

وكما ان العلم الطبيعي لا تتبرهن مبادئه فيه ، بل في علم آخر أعلى منه ، كذلك العلم الرياضي لاتتبرهن مبادئه فيه ، بل في علم آخر أعلى منه . وبهذا الصدد يقول ابن سينا : « وليس أحد من اصحاب العلوم يمكنه أن يبين مبادئه من جهة ما هو صاحب علمه : فالمهندس من جهة ما هو مهندس ، لايمكنه اثبات مبادئه ، والمناظري من جهة ما هو مناظري كذلك . فان تكلف المناظري ذلك في مبادئه ، صار مهندساً ، ومن جهة الهندسة ما يبيّن مبادئه ، وان تكلف المهندس ذلك في مبادئه ، فقد صار فيلسوفا ، ومن جهة ما هو فيلسوف ما يبين مبادئه . ومبادىء جميع العلوم تبين في علم ما بعد الطبيعة [١٦] » .

ج ــ العلم الالهي :

وهو يتطرق الى دراسة الامور التي لا تفتقر في وجودها ، ولا في حدودها ، الى المادة والحركة [١٧]، وهي أمور مباينة للمادة أصلاً ، فلا تصلح لأن تختلط بالمادة ،



لا من حيث الوجود،ولا من حيث التصور العقلي ، مثل الخالق الأول ، ومثل الملائكة على اختلاف ضروبها (١٨) . وبهذا الصدد يقول ابن سينا : « نريد ان نحصر جوامع العلم الالهي ، فنقول : ان كل واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات فانما يفحص عن حال بعض الموجودات ، وكذلك سائر العلوم الجزئية ، وليس لشيء منها النظر في احوال الموجود المطلق ولواحقه ومبادئه . فظاهر ان ههنا علماً باحثاً عن امر الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومباديه ، ولأن الإله تعالى اتفقت عليه الآراء كلها ، ليس مبدأ لوجود معلول دون وجود معلول آخر ، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الاطلاق،فلا محالة ان العلم الالهي هو هذا العلم . فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق ، وينتهي في التفصيل الى حيث تبتدىء منه سائر العلوم ، فيكون في هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية (١٩) » .

ويقسم ابن سينا هذا العلم الى ثلاثة اقسام ، هي : اثبات الحق الاول وتوحيده، اثبات الجواهر الاول الروحانية،تسخير الجواهر الجسمانية لتلك الجواهر الروحانية، الى فرعين هما : الوحي وما يتعلق به ، والمعاد وما يرتبط به (٢٠) .

وكما ان العلمين الطبيعي والرياضي لا تتبرهن مبادئهما فيهما ، بل في علم أعلى منهما ، كذلك العلم الالهي لا تتبرهن مبادئه فيه ، بل في علم آخر أعلى منه . وهذا العلم موضوعه دراسة معان قد تخالط المادة وربما لا تخالطها . ولهذا كان البرهان على وجود الإله الواجب الوجود في علم ما بعد الطبيعة ، الذي يتطرق الى دراسة هذه المعاني ، وبهذا الصدد يقول ابن سينا : « كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته ، من غير التفات الى غيره ، فإما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه،او لا يكون . فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته ، وهو القيوم ، وان لم يجب ، لم يجز ان يقال : انه ممتنع بذاته ، بعدما فرض موجوداً ، بل ان قرن باعتبار ذاته شرط ، مثل شرط عدم علته ، صار ممتنعاً ، او مثل شرط وجود علته ، صار واجباً (٢١) » .

وهـــذا يعني ، انه يكفينا ان نتأمل معنى واجب الوجود ، حتى نقر بوجوده . وبهذا الصدد يقول ابن سينا : « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته ، وبراءته ، عن الصفات ، الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلا عليه . لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي اذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجـــود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود (٢٢) » .

د ــ علم ما بعد الطبيعة :

يطلق ابن سينا على هذا العلم ، اسم « الفلسفة الاولى » ، ويجعل موضوعه اموراً ومعاني قد تخالط المادة وربما لاتخالطها ، فتكون في جملة ما يخالط وفي جملة ما لا يخالط ، مثل الوحدة والكثرة ، مثل الكلي والجزئي ، مثل العلة والمعلول[٣٣]. وهذه امور يستغني وجودها عن مخالطة التغير أصلاً ، واذا خالطها كانت مخالطته بالعرض ، لأن ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود اليه [٣٤] .

ومعنى هذا ، ان موضوعات هذا العلم هي معان عقلية مجردة لا يخالطها التغير ما دامت كذلك ، وهذه حقيقتها الجوهرية . بيد أنه من الممكن لها ان تخالط المادة حينما تتحقق في بعض الموجودات . وعندئذ تتحقق في الوجود ، وتصبح خاضعة للتغير ، شأنها في ذلك شأن كل وجود متحقق . وهذه اعراض تطرأ عليها ، دون ان تغير من طبيعتها الجوهرية ، اذ ان طبيعتها ان تبقى معاني مجردة ، وهي بما هي كذلك ثابتة لا تتغير .

ويمكننا ان نقسم هذا العلم الى قسمين :

١) قسم يتعلق بالنظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات ، مثل الهوية والوحدة والكثرة ، مثل الوفاق والخلاف والتضاد ، مثل القوة والفعل ، مثل العلة والمعلول .

٢) قسم يتعلق بالنظر في الاصول والمبادىء التي ترتكز اليها بعض العلوم ، مثل علم الطبيعيين وعلم الرياضيين وعلم المنطق، ومناقضة الآراء الفاسدة فيها[٣٥]. وهذا يعني ، ان اهمية هذا العلم لا تقتصر على المعاني العامة لجميع الموجودات ، بل تتجاوزها الى جانب هام يجعل الفلسفة الاولى علماً تقوم عليه العلوم الجزئية ، وتستمد قوتها منه . انه بهذه النظرة يصبح الاساس الذي لا يمكنها ان تستغني عنه ، لأنها تستمد اصولها ومبادئها منه .

وبهذا الصدد يقول ابن سينا : « كل واحد من العلوم الجزئية ــ وهي المتعلقة ببعض من الامور والموجودات ــ يفتقر المتعلم فيه ، الى ان يتعلم اصولاً ومبادىء تتبرهن في غير علمه ، مستعملة على سبيل الامور الموضوعة ، والطبيعي علم جزئي ، وله أصول موضوعة فنعدها عداً ونبرهن عليها في الحكمة الاولى [٣٦] » .

وهكذا نلاحظ الى أي حد يلح ابن سينا على ضرورة ربط العلوم النظرية بعضها ببعض ، وربط اصولها ومبادئها بالفلسفة الاولى ، لتكتسب منه صفة الضرورة . فهل



وضع العلوم العملية شبيه بوضع العلوم النظرية ؟ ان هذا مانريد ان ننتقل اليه الآن، للنظر فيه •

(٣) العلوم العملية :

اذا كانت الغاية من العلوم النظرية هي حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات في سبيل حصول رأي بصددها فحسب فان الغاية من العلوم العملية لا تتوقف عند هذا الحد ، بل تتجاوزه الى استخدام هذا الرأي في عمل يتصف بالخير • فالغاية من العلوم النظرية هي اكتساب الحق ، في حين ان الغاية من العلوم العملية هي تحصيل الخير • والمرء في العلوم النظرية لايتجاوز العلم الى العمل ، في حين انه لا بد له في العلوم العملية من تجاوز العلم الى العمل (٣٧) ، وهذه العلوم اربعة :

آ ــ علم الاخلاق :

وهو العلم الذي يعلم المرء به كيف يجب ان يكون هو نفسه ، وكيف يجب ان تكون احواله التي تخصه ، حتى يكون سعيداً في الدنيا والآخرة (٣٨) ، اذ من فوائد هذا العلم ، انه يعلم امهات الفضائل ، ويدل على السبل التي ينبغي ان تسلك لاقتنائها، فتذكو النفس بها ، كما انه يعلم الرذائل ، ويدل على مسالكها التي ينبغي توقيها والابتعاد عنها ، حتى تظل النفس طاهرة نقية (٣٩) •

ولكن الاخلاق مرتبطة بالاوضاع الشرعية والسنن الالهية والتعبدات البدنية، في سبيل تطرية الزينة في النفس ، والفكرة في الملك الاول وملكه (٣٠) •

وكل ذلك مرتبط بادراكها المعقولات، وبلوغ العدالة ، بتوسط النفس بين الاخلاق المتضادة ، وحصول السعادة من جراء ذلك (٣١) • وعندئذ يذعن البدن للنفس ، ويسلس قياده لها • وذلك لأن سعادة النفس في كمال ذاتها ــ من الجهة التي تخصها ــ هي صيرورتها عالماً عقلياً ، وسعادتها ــ من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن ــ هي أن تكون لها الهيئة الاستعلائية (٣٢) •

ولكن ذلك مرتبط بالسنن • وبهذا الصدد يقول ابن سينا : « ويجب ان يكون السادن يسن أيضا في الاخلاق والعادات سننا تدعو الى العدالة التي هي الوساطة ، والوساطة تطلب في الاخلاق والعادات بجهتين : فأما ما فيها من كسر غلبة القوى ، فلأجل زكاء النفس خاصة ، واستفادتها الهيئة الاستعلائية ، وان يكون تخلصها من البدن تخلصاً نقياً ، وأما ما فيها من استعمال هذه القوى ، فلمصالح دنيوية • واما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل ، وأما الشجاعة فلبقاء المدنية (٣٣) » •

ب ـ علم تدبير المنزل :

وهو العلم الذي يعرف منه الانسان ، كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه ، حتى تكون منتظمة مؤدية الى التمكن من كسب السعادة [٣٤] . وفائدة هذا العلم أنه يبين وجوه المشاركة التي ينبغي ان تكون بين أهل منزل واحد ، حتى تنتظم المصلحة المنزلية بينهم [٣٥] .

بيد أن هذا العلم ، وان كان يبين كيف يجب ان تجري وجوه المشاركة بين المرء وزوجه وولده ومملوكه ، فانه لا يستغرق جميع وجوه المشاركة ، اذ المشاركة التي يستغرقها مشاركة جزئية تقتصر على المنزل الواحد،حتى يكون على نظام فاضل[٣٦] .

لكن وجوه المشاركة هذه تحددها الشريعة ، فهي التي تحدد علاقة الرجل بزوجه وولده ومماليكه . وبهذا الصدد يقول ابن سينا في علاقة الرجل بزوجه : «فبالحري أن يسن عليها في بابها التستر والتخدر . فلذلك ينبغي ان لا تكون المرأة من اهل الكسب كالرجل [٣٧] » . ويقول في الولد وعلاقته بوالديه : « ويسن في الولد ان يتولاه كل واحد من الوالدين بالتربية . أما الوالدة فبما يخصها ، وأما الوالد فالنفقة . وكذلك الولد يسن عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما واجلالهما ، فهما سبب وجوده [٣٨] » .

ج ـ علم تدبير المدينة :

اذا كان علم تدبير المنزل يتطرق الى معرفة كيف ينبغي ان تكون وجوه المشاركة الجزئية في المنزل الواحد ، فان هناك علماً آخر غيره يتطرق الى معرفة كيف ينبغي ان تكون وجوه المشاركة الكلية ، لا في المنزل الواحد ، بل في المدينة بأسرها[٣٩] . وهذا العلم هو علم تدبير المدينة . أما الفائدة من هذا العلم فهي معرفة كيف يجب ان تكون وجوه المشاركة التي تقع بين اشخاص الناس على اختلافهم ، لكي يتعاونوا على مصالحم افرادا ، ويتآزروا في سبيل بقاء نوعهم [٤٠] .

وهذا ما يدفعهم الى معرفة اصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات ، سواء أكان ذلك في المدينة الفاضلة أم في المدينة الرديئة ، والى معرفة أسباب نشوء كل نوع ، وعلل زواله ، والمراحل التي يمر بها منذ نشوئه حتى زواله ، والصور التي يتخذها في أثناء انتقاله [٤١] .

ولما كان علم تدبير المدينة مختلفا عن علم تدبير المنزل ، لاختلاف وجوه المشاركة في المدينة عن وجوهها في المنزل ، كان لابد ان تتم كل مشاركة بقانون مشروع ،



وبمتولٍ ذلك القانون المشروع ، يراعيه ، ويعمل عليه ، ويحفظـه ، ولا يجوز ان يكون انسان واحد هو المتولي لحفظ ما قنن في الامرين جميعا ، اذ لايجوز ان يتولى تدبير المدينة ، بل لابد من أن يكون للمدينة مدبر ، ولكل منزل مدبر (٤٢) .

ولكن تدبير امر المدينة لا يمكن ان يكون من دون سنن تجري عليهـا ، ومن دون سانٍ يضع هذه السنن . يقول ابن سينا : « فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدنية ، وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط ، فانه يتحصل على جنس بعيد الشبه من الناس ، عام لكمالات الناس . ومع ذلك ، فلا بد لأمثاله من اجتماع ، ومن تشبه بالمدنيين . واذا كان ظاهراً ، فلا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ، ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ، كما لابد في ذلك مـن سائر الاسباب التي تكون له ، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولابد للسنة والعدل من سان ومعدل . ولابد ان يكون هذا انساناً . ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم في ذلك ، فيختلفون ، ويرى كل منهم ماله عدلاً ، وما عليه ظلماً(٤٣) » .

د ـ علم التنبي :

وفوق هذه العلوم العملية الثلاثة ، نجد علم التنبي ، الذي تستمد منه أصولها ، اذ ان مبدأ هذه العلوم الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الالهية ، وكمالات وجودها تستبين بها . بيد أن ذلك لا يكون من دون القوة النظرية التي يتمتع بها البشر . ان هذه القوة هي التي تتصرف بهذه العلوم ، في ضوء الشريعة الالهية ، فتتنـاول القوانين التي عرفتها ، والتي هي كلية ، فتستعملها في الجزئيات التي تعرض لهـا هذه العلوم(٤٤) . ولهذا ، فليس من الحكمة في شيء ، ان يفـرد التقنين للفـرد ، والتقنين للمنزل ، والتقنين للمدينة ، كل على حدته ، بل الاحسن أنه يكون المقنـن لما يجب أن يراعى في كل من العلوم الثلاثة ، شخص واحد هو النّبي (٤٥) .

وهنا نلمس فارقا أساسيا بين التدبير والتقنين . ان تدبير المنزل وتدبير المدينـة ينبغي أن يكون كل منهما على حدته . ولكن التقنين واحـد فيهما ، بل في علـم الاخلاق معهما أيضا . ولهذا كان الاحسن أن يفرد العلم بالاخلاق ، والعلم بتدبير المنزل ، والعلم بتدبير المدينة ، كل على حدتـه ، وان تجعل الصناعة الشـارعة وما ينبغي أن تكون عليه ، أمرا مفردا(٤٦) ، في هذه العلوم الثلاثة .

فبهذا العلم ، عدا ما ذكرنا ـــ تعرف وجوه النبوة ، وحاجة النوع الانساني ـــ في وجوده وبقائه ومنقلبه ـــ الى الشرائع التي يأتي بها الانبياء ، كما يعرف من جهـة









أخرى ، بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع ، والتي تخص شريعة شريعة ، بحسب قوم قوم ، وزمان زمان ، ويعرف الفرق بين النبوة الالهية والدعاوي الباطلة كلها[٤٧] .

وهكذا يكون علم النبي أساسا تقوم عليه العلوم العملية الثلاثة ، كما كان علم ما بعد الطبيعة أساسا تقوم عليه العلوم النظرية الثلاثة . وبهذا الصدد يقول ابن سينا : « فواجب اذن ، أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون انسانا ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا لايوجد لهم ، فيتميز به عنهم ، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها . فهذا الانسان ــ اذا وجد ــ وجب ان يسن للناس في أمورهم سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه ، وانزاله الروح القدس عليه ، فيكون الاصل فيما يسنه ، تعريفه اياهم ان لهم صانعاً واحداً قادراً، وانه عالم بالسر والعلانية،وان من حقه ان يطاع أمره، وانه يجب أن يكون الامر لمن له الخلق ، وانه قد أعد لمن اطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد الشقي ، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة ، بالسمع والطاعة[٤٨] » .

٤ ــ تعقيب على اساس العلوم العملية :

ولكن هل يعني هذا ، ان أساس العلوم العملية غير أساس العلوم النظرية ؟ اذا تذكرنا ما ذهب اليه ابن سينا من فرق بين العلوم النظرية والعلوم العملية ، وهو أن الاولى غايتها حصول رأي فحسب ، وان الثانية غايتها استخدام هذا الرأي من الاعمال ، كان لابد لنا من أن نستنتج العلاقة الوثيقة بين هذين النوعين من العلوم . ومعنى هذا ، أنه لابد للعلوم العملية من أن تستند الى الاساس الذي تستند اليه العلوم النظرية ، في نهاية الامر . وبهذا الصدد يقول ابن سينا : « فقد دللت على أقسام الحكمة ، وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع . فان الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع ، انما يضلون من تلقاء أنفسهم ، ومن عجزهم وتقصيرهم ، لأن الصناعة نفسها توجبه ، فانها بريئة منهم[٤٩] » .

وهكذا يتبين لنا ، ان علم النبي لايعرف الا بالوحي ، وان الوحي فرع من فروع العلم الالهي ، وان العلم الالهي جزء من الفلسفة الاولى . وهذا يعني ، أن علم النّبي يستند في نهاية التحليل ، الى علم ما بعد الطبيعة . أما ان علم النبي لايعرف الا بالوحي ، فهذا ما أشار اليه ابن سينا ، حينما قال : « ... بل الناموس عندهم هو السنة النازلة ، والمثال القائم الثابت ، ونزول الوحي . والعرف أيضا تسمى الملك النازل بالوحي ناموسا . وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة ، وحاجة نوع الانسان في وجوده وبقائه ومنقلبه ، الى الشريعة[٥٠] » .

وأما أن الوحي فرع من فروع العلم الالهي ، فهذا ما يمكننا أن نفهمه من كلام ابن سينا ، حين أخذ في سرد فروع العلم الالهي ، فقال : « فمن ذلك معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي ، وان الوحي كيف يتأدى حتى يصير مبصرا أو مسموعا بعد روحانيته(٥١) » •

واما ان العلم الالهي جزء من الفلسفة الاولى ، فهو معروف • ولكن لابأس علينا ، اذا استشهدنا بنص من نصوص ابن سينا ، لنتأكد من أنه يجري في مجرى ما هو معروف • يقول في تعداد أقسام الحكمة النظرية ما يلي : « وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها أصلا ، وان خالطها فبالعرض ، لان ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود اليها ، وهي الفلسفة الاولى ، والفلسفة الالهية جزء منها ، وهي معرفة الربوبية(٥٢) » •

وهكذا يبدو لنا بوضوح ، ان علم النبي يعتمد ـ من الناحية النظرية ـ على علم ما بعد الطبيعة ، واذا كانت العلوم العملية تعتمد من الناحية العملية على علم النبي ، كان لابد لها ـ من الناحية النظرية ـ من أن تعتمد على علم ما بعد الطبيعة ، شأنها في ذلك شأن العلوم النظرية •

٢ ـ قيمة مفهوم العلم السينوي

ولكن ، ما الذي ننتهي اليه من عرضنا السابق ؟ وما قيمة المفهوم الذي قدمه ابن سينا لنا عن العلم ، في ميزاننا الحديث ؟ يمكننا أن ننظر الى المسألة من ناحيتين : ناحية الشمول ، وناحية الطبيعة ، فنتكلم في الاولى على الانظمة التي كانت تعد علما ، وكيف تطورت فصارت الى ما صارت اليه في عصرنا الحاضر ، ونتكلم في الثانية ، على النظرة الى خصائص العلم كيف فهمها ابن سينا ، وكيف أصبحنا ننظر اليها في أيامنا هذه • فلنبدأ بناحية الشمول •

١ ـ لابد لنا قبل ابداء رأينا في مفهوم العلم لدى ابن سينا ، من أن نشرع في استخلاص نتيجة مما سبق لنا أن عرضناه ، تمهيدا لابداء هذا الرأي • ويمكننا أن نحصر هذه الخلاصة في النقاط التالية :

أولا ـ ان العلم لدى ابن سينا نوعان : علم هو آلة ، وعلوم هي غاية ، والعلوم التي هي غاية بعضها نظري وبعضها عملي ، بيد أنه ما من انفصال بين النوعين ، لان العلم الذي هو غاية يتألف نسيجه في نوعيه ، من العلم الذي هو آلة ، فبه تترابط أجزاؤه فيما بينها ، ويكون الاعم شاملا ما هو أقل عمومية ، والعام شاملا ما هو

خاص ، والخاص شاملا ما هو أخص • واذا نحن أخذنا مثالا شارحا من العلم الرياضي ، وجدنا علم العدد يدخل تحته الجمع والتفريق بالهندي ، كما يدخل تحته الجبر والمقابلة • ولكنه واحد من أربعة علوم ، هي علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم الهيئة ، وعلم الموسيقا ، وكلها تستمد يقينها من الرياضيات بما هو علمها الشامل ، والرياضيات تستمد يقينها الاول من علم ما بعد الطبيعة •

ثانيا ـ ان العلوم التي هي غاية تنقسم الى علوم نظرية وعلوم عملية • والعلوم العملية تستند الى أعلاها وهو علم النبي ، من الناحية العملية ، ولكنها تستند هي وعلم النبي الى علم ما بعد الطبيعة ، من الناحية النظرية • وهكذا فعلم الاخلاق يستمد يقينه العملي من علم النبي الذي حدد ما هو عدل وما هو خير الخ ••• ويستمد يقينه النظري من علم ما بعد الطبيعة ، ولاسيما مفهوماته النظرية التي يعتمد عليها ، مثل العدالة والخير الخ ••• ولكن علم النبي ليس نهاية المطاف من الناحية النظرية ، لانه يستمد يقينه من العلم الالهي ، الذي يستمد يقينه من علم ما بعد الطبيعة •

ثالثا ـ ان أساس اليقين هو علم ما بعد الطبيعة ، والطريق اليه هو المنطق : فيكفي ان نربط بالمنطق ، الحقائق الجزئية ربطا متسلسلا محكما ، بحقائق العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة ، حتى نبلغ الحقيقة الكلية التي تشمل الحقائق الجزئية كلها •

اذا تأملنا هذه النقاط الثلاث ، بدت لنا العلوم ـ في نظر ابن سينا ـ منظومة متكاملة مترابطة الاجزاء ارتباطا محكما ، بحيث يمكن الانتقال من احدها الى الاخر انتقالا عقليا من ناحية ، ولكنه يمكن استشارة الشريعة في تحديد مفهومات العلوم العملية وعلاقاتها ، من ناحية أخرى • وهنا لابد لنا أن نتساءل : من أين استقى ابن سينا هذا الرأي ، وما وجه تجديده فيه ؟

ان كل من اطلع على تاريخ الفلسفة اليونانية بعامة ، وعلى فلسفة ارسطو بخاصة ، لابد له من أن يرى أن ابن سينا يتابع في هذا المعلم الأول من ناحية ، ويضيف اليه رأي الشريعة الاسلامية ، والحقيقة ، فالجانب النظري مأخوذ من ارسطو ، فهو الذي ربط العلوم كلها بعلم ما بعد الطبيعة • ولكن الجانب العملي اضافة من ابن سينا استفادها من الدين الاسلامي • ولكنه منطقها وفلسفها بحيث ربطها بعلم النبي أولا ، وتابع ربطها بالعلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة ، ثانيا •

واذا كان هذا هكذا ، حق لنا أن نتساءل ، ما قيمة مفهوم العلم السينوي في













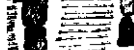





















ميزان علمنا الحديث ؟ ان نظرة مدققة نلقيها على ما تقدم ، ترينا ان كثيراً من هذه العلوم لم تعد علوما في نظرنا • ان أكثرها يدخل في نطاق المباحث الفلسفية ، التـي أصبحنا نقيم بينها وبين المباحث العلمية ، حواجز فاصلة • والحقيقة ،

١ ــ فالمنطق كان ولا يزال آلة تحصيل العلم ، أكثر من أن يكون علما بالمعنى الحديث للكلمـة • وقد نما نموا كبيرا ، وتشعب تشعبا واسعا ، لاسيما قسمـه التطبيقي الذي رافق نمو العلوم الوضعية ، الطبيعية منها والانسانية ، منذ عهـد الاحيـاء الاوربي •

٢ ــ والعلوم النظرية يكاد يكون أكثرها مباحث فلسفية ، ولايخرج عن ذلك سـوى العلوم الرياضيـة وفروع العلـم الطبيعي ، مثـل علم المعـادن وعلـم النبات وعلم الحيوان وعلم الآثار العلوية • أما العلم الطبيعي ذاته فلم يكن علمـا بمفهومنا الحديث ، بل جزءا من الفلسفة ، هو الذي أصبحنا نسميه بالكوسمولوجيا• انه اليوم دراسة للحوادث الطبيعية من فيزيائية وكيميائية وحيائية (بيولوجية) ، وقد كان بالامس دراسة للمادة والحركة والزمان والمكان • وفضلا عن ذلك ، فقد كان علم النفس عند القدماء (وعند ابن سينا ايضا) جزءا من العلم الطبيعي ، في حين أصبح في أيامنا علما قائما بنفسه ومستقلا عنه، عدا أنه أصبح يعني بدراسة الحوادث النفسية أو السلوك البشري ، بعد أن كان يعنى باثبات وجـود النفس وحدوثهـا ووحدتها وجوهريتها وروحانيتها ، ويحدد قواها ودرجات استعدادها •

٣ ــ اما العلوم العملية فلم يعد لها مكان بين العلوم ، لان العلم أصبح نظريـا في رأينا ، وان كانت له تطبيقات عملية • ولهذا أصبح التفريق الحديث تفريقا بين علوم وضعية وعلوم معيارية ، فغدت العلوم الوضعية هي العلوم على الحقيقـة ، وادخلت العلوم المعيارية في عداد المباحث الفلسفية • ومن هذه علم الاخلاق ، وعلم تدبير المدينة (السياسة) • أما علم تدبير المنزل ، فقد نما واتسع وتشعب وتطور ، وأصبح علماً وضعياً ندعوه علم الاقتصاد ، الذي أصبحت له قوانينه ونظرياتـه الخاصة ، وان كانت ملامحه الجديدة لاتذكرنا كثيرا بملامحه القديمة • واما علـم النبي فهو الشريعة في ثوبها الديني الاسلامي ، ولا يخفى أن الشريعة شيء والعلم شيء آخر ، بالمعنى الدقيق لكلمة علم •

ومن هذا نرى، ان مفهوم العلم لدى ابن سينا، كان أشمل بكثير من مفهومه لدينا: فلم يكن هناك تفريق بين بحث فلسفي وآخر عامي ، بين علم وضعي وآخر معياري،

حتى ان البحث العلمي كان يوضع تحت البحث الفلسفي ، والعلم المعياري كان يختلط بالعلم الوضعي .






























٢ ـ ولكن ، لننتقل الآن الى الناحية الثانية من موضوعنا ، وهي طبيعة العلم . ولنتساءل عن خصائصه في نظر ابن سينا وفي نظرتنا الحديثة .

اذا رجعنا الى منطق المشرقيين ـ وهو من كتب ابن سينا المتأخرة ـ وجدناه يفرق بين نوعين من المعرفة :

١ ـ معرفة عابرة وغير دائمة ، ولاتجري أحكامها مدى الدهر كله ، وهي إن صدقت ، كان صدقها في زمان دون زمان ، وفي حالات دون حالات ، ثم يسقط صدقها فيما بعد . ان هذا النوع من المعرفة لايستحق ان يسمى علما .

٢ ـ معرفة ثابتة ودائمة ، واحكامها تجري مدى الدهر كله ، فهي متساوية النسب الى أجزاء الزمان جميعا ، وصادقة في الحالات كلها . ان هذا النوع من المعرفة هو الذي يصدق عليه اسم العلم ، بالمعنى الصحيح للكلمة (٥٣) .

ان النوع الاول من المعرفة لايهمنا . بقي النوع الثاني وهو الذي يجب علينا أن نوازن بينه وبين العلم ، بمفهومه الحديث ، من خلال ما أتينا على ذكره من العلوم المختلفة التي عرضها ابن سينا . فلنتأمل تعريفه للعلم بعض التأمل . انه يتألف من قسمين متساويين : الاول « معرفة ثابتة ودائمة » ، والثاني « أحكامها تجري مدى الدهر كله ، فهي متساوية النسب الى أجزاء الزمان جميعا ، وصادقة في الحالات كلها » . اننا اذا انعمنا النظر قليلا في القسمين ، وجدنا ان القسم الثاني تفسير للقسم الاول . فالتعريف هو بالاختصار : « معرفة ثابتة ودائمة » ، اما تفسيره فهو « أحكامها تجري مدى الدهر كله » . اما عبارتا « وهي متساوية النسب الى أجزاء الزمان جميعا ، وصادقة في الحالات كلها » فليستا الا فضاً لمضمون عبارة التفسير . وهذا يعني في التحليل الاخير ، ان العلم هو المعرفة الثابتة والدائمة في نظر ابن سيناء

فلننطلق من هذا التعريف ، ولنتساءل : الا زلنا في عصرنا الحاضر نؤمن بعلم ثابت ودائم ، كما كان ابن سينا يؤمن ؟ اذا أخذنا الرأي الشائع عن العلم ، كان لابد لنا من أن نرى تطابقا تاما بينه وبين ما يراه ابن سينا ، بل أن هذا الرأي هو الذي ظل سائدا الى أواخر القرن التاسع عشر : فالعلم جملة من القوانين العلمية التي تنظم الحقائق الجزئية ، والقانون العلمي هو العلاقة الثابتة بين ظاهرتين أو أكثر . ومتى قلنا ثابتة ، قلنا دائمة في الوقت ذاته .

ولكن هذا الرأي تغير الان بين العلماء ، ولاسيما اولئك الذين وصلوا في علمهم الى الحدود المتاخمة للتفكير العليائي (الابستمولوجي) ، فهؤلاء يعتقدون انه ما من معرفة ثابتة ، وان العلم عملية فتح مستمرة يغزو بها العقل العلمي مجالات الطبيعة ، فتتمخض عنها الكشوف العلمية ، بالانتقال من النظرية الى نقيضها ، ثم بمحاولة التوفيق بين النقيضين ، من أجل الانتهاء الى القول بتناممها ، في سبيل اقامة معرفة ذات طابع عضوي ، يؤدي اي تغيير في جانب من جوانبها ، الى التغيير في العضوية كلها ، وهذا يجعل الجهود المبذولة في نطاق العلم جهودا ذات صفة تاريخية ، تنقح أو تصحح اليوم ، ما قالته بالامس ، ولاتضمن استمرار صدقه في الغد ، وهذا يعني ، ان المعرفة التي نمتلكها ، أو التي سوف نمتلكها ، تظل ناقصة ومؤقتة ، وانه لابد للانسان من متابعة الجهد والكشف باستمرار ، ومراجعة النتائج الجزئية مراجعة متواصلة ، من أجل اعادة التأليف الاخير اعادة مؤقتة ، لابد من القيام بها من جديد في محاولات متجددة لا الى نهاية .

ولكن ، هل نخرج من كلامنا هذا ، بأن العلم الحديث محق فيما يذهب اليه ، وان القدماء ــ وابن سينا منهم ــ كانوا مخطئين ؟ لنلاحظ أننا اذا فهمنا العلم بمفهومه الجزئي ، كان لا بد لنا من ان نسلم بما ذهب اليه العلم الحديث ، وأننا اذا فهمناه بمفهومه الكلي ، كان لابد لنا من أن نسلم مع القدماء ، بأن هناك علما كليا يشمل العلوم الجزئية ، وان هذا العلم لا بد له من أن يكون ثابتا ودائما . فالى أية جهة نميل ؟ أنقول بالعلم الجزئي أم بالعلم الكلي ؟ في الحالة الاولى ، نكون سلمنا بأنه ما من حقيقة كلية ، بل حقائق جزئية منفصل بعضها عن بعض . وفي الحالة الثانية ، نكون سلمنا بالحقيقة الكلية والحقائق الجزئية في وقت واحد معا ، وتكون الحقيقة الكلية هي المنظومة التي تنتظم فيها الحقائق الجزئية جميعا . فما المسوغ الذي يدعونا الى القول بهذا الرأي أو ذاك ؟ اذا توقفنا عند حدود العلم بما هو علم ، أي بصرف النظر عن العالم الذي هو علم له ، لم يكن لدينا أي مسوغ لتبني هذا الرأي اوذاك ، وأصبح القول بأحدهما او الآخر مقبولا . ولكن ، هل هناك علم من دون عالم هو علم له ؟ اننا لانعتقد ذلك ، ولانظن ان هناك من يعتقدذلك . واذا قدر لاحدهم ان يدعي ذلك ، كان لابد للعلم من أن يكون عبثا ، وان يصح عندئذ أي رأي مهما كان غريبا !

وهذا يعني ، ان العلم لايمكن ان يستقل عن العالم ، اذ كل علم هو علم بشيء من الاشياء ، مهما ابتعدنا في طريق التجريد . وفي هذه الحال ، الا يحق لنا أن



ننقل المسألة من مستواها العلمي الى مستواها الوجودي ؟ فنتساءل : هل هناك عالم واحد أم جملة من العوالم ؟ ان القول بجملة من العوالم يعني أنها عوالم مستقل بعضها عن بعض ، وان استقلال بعضها عن بعض يعني انه لايمكن لها أن تتبادل الاثر والتأثير ، وأنه لايمكننا بالتالي ان نربط بينها في ظرة علمية • وفي هذا ابطال لعمومية العلم ، والايمان بأنه يقتصر على عالم دون عالم ، أي أن هناك أمورا لايطالها العلم ولا هي تخضع له • ولكن ، من منا يستطيع أن يسلم بهذه النتيجة ؟ أليس انكار عمومية العلم انكارا لشرعيته ؟ ولكن العلم مشروع بدليل قيامه وممارسته ، وشرعيته لا تقتصر على عالم دون عالم ، بل تشمل العوالم جميعا • واذا كان الامر كذلك ، أفلا يعني هذا ن هناك علما كليا وراء العلوم الجزئية كلها ، وان هناك عالماً كلياً واحداً وراء العوالم الجزئية المختلفة ؟ وهذا يجعلنا نتساءل : كيف يمكننا أن نربط بين الحقائق الجزئية في داخل العالم الواحد ، ولايمكننا ان نربط بين الحقائق في جملة هذه العوالم ؟ ان في هذا تناقضا دون شك، وهو لا يقف عند حدود التناقض، بل يتجاوزه الى الشك في حقيقة العلم ذاته • فالعلم اما أن يكون عاما او لا يكون علما على الاطلاق ! واذا كان الامر كذلك ، كان لابد لنا من التسليم بأن هذه العوالم ليست مستقلا بعضها عن بعض ، وانها تتبادل الاثر والتأثير فيما بينها ، أي أنها تؤلف عالماً كلياً واحداً •

بيد أن هذا يتضمن الاعتراف بحقيقة كلية ، هي حقيقة هذه العوالم بما هي وحدة مترابطة • واذا كانت هذه العوالم ـ بما هي عوالم فردة ـ تؤلف جملة الحقائق الجزئية ، كان معنى هذا أن الحقيقة الكلية تنتظم في ذاتها هذه العوالم • ولكن الحقيقة الكلية ثابتة ودائمة ، بما هي الحقيقة التي لاحقيقة سواها ، ولابد للحقائق الجزئية التي تقع ضمنها ـ وان كانت متغيرة ومؤقتة ـ من أن تستمد شيئا من ثباتها ودوامها • وعندئذ ، الا يكون تعريف ابن سينا للعلم مقبولا ومعقولا ؟ ثم ألا يصبح ما وجهناه اليه من نقد ، باسم العلم الحديث ، لاغيا لاتقوم له قائمة ؟ اننا نعتقد ذلك ، ولانريد أن نشعب القول أكثر مما فعلنا !



(١) منطق المشرقيين ، ص ٥ ، المكتبة السلفية ، القاهرة ١٩١٠ م

(٢) منطق المشرقيين ، ص ٥ ــ ٦

(٣) الاشارات والتنبيهات ، ج١ ، ص ١٦٧ ــ ١٧٨ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٠ م

(٤) البرهان من الشفاء ، ص ٦ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٤ م

(٥) اقسام العلوم العقلية ، في « تسع رسائل » ص ١١٦ ــ ١١٨ مطبعة هندية بمصر ١٩٠٨

(٦) الطبيعيات من عيون الحكمة ، في « تسع رسائل » ص ٢

(٧) اقسام العلوم العقلية ، ص ١٠٥

(٨) منطق المشرقيين ص ٦

(٩) اقسام العلوم العقلية ، ص ١٠٥ ــ ١٠٦

(١٠) النجاة ص ٩٨ ، مطبعة السعادة ، الطبعة الثانية ١٩٣٨ م

(١١) اقسام العلوم العقلية ص ١١٠ ــ ١١١

(١٢) النجاة ص ٩٨

(١٣) منطق المشرقيين ص ٦ ، واقسام العلوم العقلية ص ١٠٦

(١٤) الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٣

(١٥) اقسام العلوم العقلية ص ١١١ ــ ١١٢

(١٦) البرهان من الشفاء ص ١٣٥

(١٧) اقسام العلوم العقلية ص ١٠٦

(١٨) منطق المشرقيين ص ٦

(١٩) النجاة ص ١٩٨

(٢٠) اقسام العلوم العقلية ص ١١٢ ــ ١١٦

(٢١) الاشارات والتنبيهات ، القسمان الثالث والرابع ، ص ٤٤٧ دار المعارف بمصر ١٩٥٨

(٢٢) المصدر المذكور ص ٤٨٢

(٢٣) منطق المشرقيين ص ٧

(٢٤) الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٣

(٢٥) اقسام العلوم العقلية ص ١١٢

(٢٦) الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٣ ـ ٤

(٢٧) اقسام العلوم العقلية ص ١٠٥

(٢٨) منطق المشرقيين ص ٧

(٢٩) الطبيعيات من عيون الحكمة ، في تسع رسائل ص ٣

(٣٠) رسالة في الاخلاق ، في تسع رسائل ص ١٥٦

(٣١) رسالة في العهد ، في تسع رسائل ، ص ١٤٩

(٣٢) رسالة في العهد ، ص ١٤٩

(٣٣) الهيات الشفاء ص ٤٥٤ ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ١٩٦٠

(٣٤) اقسام العلوم العقلية ص ١٠٧

(٣٥) الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٣

(٣٦) منطق المشرقيين ص ٧

(٣٧) الهيات الشفاء ص ٤٥٠

(٣٨) الهيات الشفاء ص ٤٥١

(٣٩) منطق المشرقيين ص ٧

(٤٠) الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٣

(٤١) اقسام العلوم العقلية ص ١٠٨

(٤٥) منطق المشرقيين ص ٧

(٤٣) النجاة ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤

(٤٤) الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٢

(٤٥) منطق المشرقيين ص ٧

(٤٦) منطق المشرقيين ص ٧ ـ ٨

(٣٧) اقسام العلوم العقلية ص ١٠٨

(٤٨) النجاة ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥

(٤٩) اقسام العلوم العقلية ص ١١٨

(٥٠) اقسام العلوم العقلية ص ١٠٨

(٥١) اقسام العلوم العقلية ص ١١٤

(٥٢) الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٣

(٥٣) منطق المشرقيين ص ٥



القصيدة العينية في النفس ومعارضاتها

عرض : د. عبد الكريم اليافي

شغلت النفس الانسانية أفكار الفلاسفة منذ القدم . وقد كتب ابن سينا عدة رسائل في هذا الشأن . منها « أحوال النفس » نشرها د أحمد فؤاد الأهواني والحق بها ثلاث رسائل أخرى صغيرة لابن سينا أيضا في النفس . وقد عالج الشيخ الرئيس مسألة النفس في مواضع متعددة من كتبه . ونظن انه كان يسائل نفسه في الحين تلو الحين عما قرره أو فكر فيه . ولا شك أنه اطلع على بيتي الرازي :

لعمري ما أدري وقد آذن البلى ... بعاجل ترحالي الى أين ترحالي

وأين محل الروح بعد خروجه ... من الجسد المنحل والهيكل البالي

فنظم قصيدته المشهورة هذه وهي التي يقول فيها ابن أبي أصيبعة انها « من أجل قصائده وأشرفها » .

ولشهرة هذه القصيدة عني بها طائفة من الشراح . ذكر شروحها الكثيرة حاجي خليفة في « كشف الظنون » وذكرها الاب قنواتي في « مؤلفات ابن سينا » وذكرها يحيى مهدوي في فهرست مصنفات ابن سينا .

وأورد حاجي خليفة أنه قد خمسها الشيخ منصور المصري وأول التخميس :

ياسائلاً عن كنه ذات البرقع

وشرح التخميس أبو البقاء الأحمدي

ومن اشهر شروح القصيدة المطبوعة شرح نعمة الله الجزائري الشوشتري وشرح عبد الرؤوف المناوي •

وقد عارضها شعراء متعددون نذكر ممن نظم على بحرها ورويها قديما عفيف الدين التلمساني وحديثا أحمد شوقي والشاعر الاديب عادل الغضبان وصديقنا العالم المفكر الأديب نصوح الطاهر نشر ذلك في رسالة لطيفة سماها الروح الخالدة تناول فيها أقوال بعض الفلاسفة في النفس •

هذا من المناسب أن نذكر هنا أنه قد اختلف في النفس والروح خلال الحضارة العربية الاسلامية فقيل هما شيء واحد وقيل هما متغايران • وقد يعبر عن النفس بالروح وعن الروح بالنفس • يقول ابن الفارض :

مالي سوى روحي وباذل نفسه	في حب من يهواه ليس بمسرف

فقد استعمل الروح والنفس بمعنى واحد في البيت •

وعند تسوية النفس بالروح انما يراد بها النفس الناطقة أو ما يدعى الفكر أحيانا بالتعبير الحديث • والمراد بالنفس في قصيدة ابن سينا هذه النفس الناطقة أو الروح الانساني والروح تذكر وتؤنث في اللغة :

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاءُ ذاتُ تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف	وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات تفجع
ألفت وما سكنت ، فلما واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهوداً بالحمى	ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها	عن ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت	بين المعالم والطلول الخضع
تبكي وقد ذكرت عهوداً بالحمى	بمدامع تهمي ولما تقلع
وتظل ساجعةً على الدِّمن التي	درست بتكرار الرياح الأربع
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها	قفص عن الأوج الفسيح المَرْبَع
حتى إذا قرب المسير من الحمى	ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
سجعت وقد كُشِف الغطاءُ فأبصرت	ما ليس يدرَك بالعيون الهجع



وغـدت مفارقـة لكل مخلّف عنها حليف التُّرْب غير مشيَّع
وبدت تغرّدُ فوق ذروة شـاهق والعلم يرفـع كل من لم يُرفـع
فلأي شـيء أهبطت من شـاهق عال إلى قعر الحضيض الأوضع ؟
إن كان أهبطهـا الآله لحكمـة طويت على الفذ اللبيـب الأروع
وهبوطهـا إن كان ضربـة لازب لتكون سـامعة بما لم تسـمع
وتعـود عالمـة بكل خفيـة في العالمـين ، فخرقهـا لم يرقع
وهي التي قطـع الزمـان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلـع
فكأنهـا برق تألـق بالحمى ثم انطوى فكأنـه لم يلمع
أنعم برد جـواب ما أنا سـائل عنه فنـار العلم ذات تشعشـع

وقد أغفلت بعض الروايات البيت الاخير

□ □ □

قصيدة عفيف الدين سليمان بن عبد الله بن علي التلمساني (٦١٠ /١٣١٣ — ٦٩٠/١٢٩١) وهي في ديوانه المخطوط ننشرها لاول مرة • يتغنى فيها الشاعر بمذهبه الصوفي ، ولكنه ينظر فيها الى بعض تعابير الشيخ الرئيس :

يا طيبَ ما أهدى نَسيمُ الأجرَعِ عَنهم فأسْكَرَني وأطْرَبَ مِسمَعي
فخلعْتُ من طربٍ عليه حشاشَتي لمّا أتى ونَشَرْتُ جَوْهَرَ أدمُعي
عَجَباً لمَن أهدى السَّلامَ وشَخصُهُ أفْديهِ أدنى لِلَحشا مِنْ أضلُعي
وحَدَّثَتْ معنى الحُسن فيه ولا أرى ثَنَويّةً فا لَقولُ أشهدهُ مَعي
ما لِلمَليحَةِ غَيرَها مـن عاشقٍ فَهيَ المَصونَةَ في الحِمى المتمنّعِ
ولَقد بَدتْ فَرَأتْ بَديع جمالِها كلُّ العُيونِ وحُجْبُها لم تُرفَعِ
لكِنْ وَعى من لا يَعي عَنْ غَيرِها وأنا الَّذي هُوَ عَن سِواها لايَعي
وَبِحُسنِها الباقي الَّذي أفناهُمُ عَنهُمْ بإطْلاقِ الجَمالِ المُبْدعِ
قالَت لِكُلِّ مُتيَّمٍ طَهَرَت لَهُ فارِقْ وُجودَكَ فيَّ غَيرَ مودَّعِ
يا سَعْدُ بالعلمينِ مِنْ رملِ الحمى وَدَّعْ حَشاكَ بذلِكَ المُستودعِ
وإذا دعاكَ هوىً لسـاكنةِ الحمى فَلَكَ البِشارَةُ بالمَحلِّ الأرفَعِ

مَن ْلم يمُت بالسُّكر منها لم يَعِش — أبداً ومَنْ لَم تَدْعُه ُ لم يَسمَعِ
إن كانتِ الغاياتُ أنْ يرقى الفتى — زَمَن الفناءِ الى المحلِّ الأرْفَعِ
فَلَقَد بلغتُ مبالِغَ العقلِ الَّذي — قَدْ كانَ في الإيجادِ أوَّلَ مُبدِعِ
ورأيتُ ما لا ينتهي مِنّي بِما — لايَنْتَهي وسَمِعتُ ما لمْ يُسمعِ
وَطَلَعتُ في كلِّ المَطالِعِ واحِداً — هُوَ عَينُ طالِعِها وَعَينُ المطلَعِ
متوحداً بالذات فيه كثيرَه — بالوصف والفعل اللذين لمسمعي
فَمَواقِفُ الإدراكِ دونَ مَواقِفي — وَمَشارِعُ الورّادِ ليس كمشرَعي

□ □ □

قصيدة شوقي نشرها في مجلة المقتطف مجلد ٦٤ عدد يناير ١٩٢٤ م :

ضمّي قناعك يا سعاد أو ارفعي — هذي المحاسن ما خلقن لبرقع
الضاحيات الضاحكات ودونها — ستر الجلال وبعد شأو المطلع
يا دميةً لا يستزاد جمالها ، — زيديه حسن المحسن المتبرع
ماذا على سلطانه من وقفة — للضارعين وعطفة للخشع
بل ما يضركِ لو سمحت بجلوة ؟ — إن العروس كثيرة المتطلع
ليس الحجاب لمن يعز مناله — إن الحجاب لهيّنٍ لم يُمنع
أنت التي اتخذ الجمالُ لعزه — من مظهر ، ولسره من موضع
وهو الصنّاع يصوغ كل دقيقة — وأدقُّ منك بنانه لم تصنع
لمست راحته ومسّك روحه — فأتى البديع على مثال المبدع
الله في الأحبار : من متهالك — نضوٍ ، ومهتوك المسوح مُضرَّع
من كل غاوٍ في طويّة راشد — عاصي الظواهر في سريرةِ طيّع
يتوهجون ويطفؤون كأنهم — سُرُجٌ بمعتركِ الرياح الأربع
علموا فضاق بهم وشقَّ طريقهم — والجاهلون على الطريق المَهيَع
ذهب « ابن سينا » لم يفز بك ساعة — وتولّت الحكماء لم تتمتع

هـذا مقامٌ كلُّ عـزٍّ دُونهُ ... شمس النهار بمثله لم تطمع
فـَ «محمد» لك ، و «المسيح» ترجّلا ... وترجلت شمس النهـار ليوشع
ما بال « أحمد » عَيَّ عنك بيانـهُ ... بل مال « عيسى » لم يقل ، أو يدّع
ولسان « موسى » انحل إلا عقـدة ... من جانبيك علاجُها لم يَنجع
لمـا حللت بـ « آدم » حَلَّ الحبا ... ومشى على الملا السجودِ الرُّكّع
وأرى النبـوة في ذراك تكرمت ... في «يوسف» وتكلمت في «المرضَع»
وسقت «قريش» على لسان «محمد» ... بالبابلي مـن البيـان المُمتع
ومشت بـ «موسى» في الظلام مشرداً ... وحَدَتْه في قلل الجبال اللمّع
حتى إذا طُويت ورثْتِ خِلالهـا ... رُفع الرَّحيقُ وسِرُّهُ لم يرفَع
قسمتْ منازِلك الحظوظُ : فمنزلا ... أترَعنَ منـكِ ومـنزلا لم تُترع
وخليّة بالنحل منك عميرة ... وخليـة معمورة بـ « التُّبَّع »
وحظيرة قد أودعتْ غُرَرَ الدُّمَى ... وحَظِيـرَةً « محرومة » لم تودَع
نظرِ « الرئيسُ » الى كمالك نظرة ... لم تَخلُ من بَصرِ اللبيب الأروع
فرآه منزلة تَعرَّض دُونَها ... قِصَرُ الحياة وحـال وشك المصرع
لولا كمالك في « الرئيس » ومثله ... لم تَحسُنِ الدُّنيا ولم تترعرَع
الله ثبَّت أرضَـه بدعائمٍ ... هم حائِط الدنيا وركن المجمع
لـو أنَّ كلَّ أخي يَراعٍ بالـغٌ ... شأوَ «الرئيس» وكلُّ صاحب مبضع
ذهب الكمالُ سُدىً وضاع محله ... في العالم المُتَفاوِتِ المُتنوِّع

• • •

يا نفس ، مثلُ الشمس أنتِ ، أشعة ... في عامرٍ ، وأشعةٌ في بَلقَع
فاذا طوَى اللهُ النَّهارَ ، تراجعت ... شتّى الأشعة،فالتقتْ في المَرْجع
لمـا نُعيتِ الى المَنازِلِ غُودِرَت ... دَكّا ، ومثلُكِ في المنازِلِ ما نُعي
ضجتْ عليك مَعالماً ، ومعاهداً ... وبكَتْ فراقك بالدُّموعِ الهُمَّع
آذنتِها بنَوىً ، فقالتْ : ليت لم ... تَصلِ الحبـالَ ، وليتَها لم تُقطع



ورداء جثمانٍ لبستِ مرقَّمٍ — بيد الشباب على المشيبِ مرقّع
كمْ بنتِ فيهِ ، وكَم خفيت كأنّه — ثوبُ المُمثّل ، أو ثياب المرفع
أسئمتِ من ديباجه ، فنزعته — والخزُ أكفانٌ إذا لم يُنزَعِ
فزعــت ، وما خفيتْ عليها غايــةٌ — لكنّ من يرِد القيامةَ يفزع
ضرعت بأدمُعهــا إليكِ ، وما درت — أنّ السفينةَ أقلعت في الأدمُع
أنتِ الوفيّةُ ،لا الذمام لديكِ ، مذ — مومٌ ، ولا عهــدُ الهوى بمُضيَّع
أزمعتِ فانهلّت دُموعُكِ رقّــةً — ولوْ استطعتِ إقامــةً لم تزْمعي
بان الأحبّــةُ يومَ بَينكِ كلُّهم — وذهبتِ بالماضــي ، وبالمتوقّع



قصيدة عادل الغضبان نشرها في عدد ابريل ١٩٥٢ من مجلة الكتاب :

ورقاء ، يا صنو الملائك ، رجّعي — نغم الهوى ، وبحمد ربك فا سجعي
وتخايلي بالأجملين : عقيرةٍ — تسبي ، وثوبٍ بالجمــال مرصع
قال الرئيــس ، وقال عنــك سليفه : — مخلوقــةٌ أثمت ، ولم تتورع
فأذاقها الرحمن ســوط عذابه — ورمى بها في حالكات الأربع
جسدٌ براه الله سجناً للتي — أثمت فعاشــت في خراب بلقــع
نزلته فافتقدت به آي الحجى — وأحالها النسيان وجه مقنّــع
فإذا بكيتِ فمن أســى وتوجع — وإذا حننت فمن جوىً وتفجع
حاشــا ، فما خلق الإلــهُ عبادَه — مزقاً ، وسوّاها بكف مرقّع
الله خصكِ بالجمال مثلثاً — في الريش منك وفي الصُّداح الأبرع
خلقتا معا ، وبدا كمالكِ فيهما — يُزجى الدليل على كمالِ المُبدِع
سبحان من بدع السماءَ وشادها — ملكوتَ أبْرارٍ ، وجنّــةَ خُشّع
وأحاط قائم عرشــه بملائكٍ — من قائمينَ على الصــلاة ، ورُكّع
نثروا على دَرَج الجنان أشعّةً — مجلوة بسَنى الإلهِ الأسطع

حتى ارتدى بالكبرياء زعيمهم ... وصَبا إلى عرش العليّ الأرفع
فكبا وطغمته العصاة وأبدلوا ... نارَ الجحيم من النعيم الممرع
كانوا النجومَ النيّراتِ ، فأصبحوا ... سجناءَ في ظلماتِ ليلٍ أسفع
متقلّبين على مجامرِ إثمهم ... ومصفّدين بكلّ أرقم موجع
يتحرّقون إلى السنا فيصدّهم ... عن نبعه الفيّاض ربّ المنبع
أغضى عن الملأ الأثيمِ وشاقه ... أن يصنعَ الإنسانَ أجمل مصنع
جبل التراب ، وقدّ منه أضلعاً ... كملت ، وبثّ الروح بين الأضلع
حتى إذا نفض اليدين ، رنا إلى ... بشرٍ سويّ بالبهاء موشّع
سطع الجمالُ بكلّ جارحةٍ به ... وجرى بأجنحِ روحه المترفّع
فأحلّه بالصدر من فردوسه ... وأقامه ملكَ الخلائق أجمع
ينهى ويأمرُ والعوالمُ كلّها ... خدمٌ ، تلبّي ما يقول ويدعي
يقتاتُ من ثمر الجنان ، ويستقي ... من كوثرٍ ، مترقرق ، متدفّع
أغواه إبليس" ، وأوغرَ صدره ... فغوى ، وقال : أنال كلّ ممنّع
فجنى المحارمَ ، وانتشى ، وصحا على ... صوتٍ ، يجلجل بالرعود ، مروّع
ناداه من عالي الذرى : يا كافراً ... بالخلد والنعمى دعوتك فاسمع
اغربْ عن الفردوس ، واضرب في اللوى ... واسكن بوادٍ بالمدامع مترع
وانصب ، وشقّ الصخر واستجدي الثرى ... واظفر بخبزك ناضجاً بالأدمع
بدّلت بالسعد الشقاءَ ، فعش به ... وملأت كأسك بالأذى ، فتجرّع
هذا قصاصك في الحياةِ ، فإن تمت ... فلسوف يرميك الجحيمُ بأفظع
لكن سأهديك السبيلَ بصفوةٍ ... من أنبيائي المرسلين ، وتبّعي
فإذا اهتديت فجنتني لكَ مربع" ... وإذا ضللت خسرت أطيبَ مربع
فردوسك المفقود ، فاكسبه تنعم ... فيه إلى أبد الأبيدِ ، وترتع

* * *



أسطورةٌ النفس الأثيمة قصةٌ نبتت على دِمن الزمان المهجع
أيامَ يرتعُ بالجهالة أهلُهُ ويدينُ بالأوثان كلٌ سميدع
أوحى بها (بُوذا) فسارت في القرى وسرت بأجنحةِ الرياحِ الأربع
وروتْ لها أن النفوسَ ظعائنٌ تبكي على وطنٍ أعزٌ مُضيع
تنفكُ عن جسمٍ وتلبسُ غيرَه حتى تعود إلى حماها الأمنع



تلك الروايةُ رمزُ قصة آدمٍ في فنّها ، وختامها ، والمطلع
النفسُ في البدنِ المرقّق بالسّنا كالشمس في الكون البديع الأسنع
كلٌ بصاحبه يبثُ وقيده ويحفّه بضيائه المتفرّع
تنمو وآلتها ، وتدرّج في الحمى قدُماً ، وتدرجُ في حِمى مُترعرع
وهِبتهُ سفراً أبيض الصفحات ما تكتبه فيهِ يد المدارك يطبع
تقنوه بكرُ سُلافةٍ لم تمتزج بعصارة الذّكرى ولمْ تتشعشعِ
ولو ان بالتذْكار إدراكَ المنى ساويتُ بين أخي الحِجى والأرقع
إن النفوس هي الكواكِب بعضُها باهِي الضّياءِ ، وبعضُها لم يلمع
متميّزاتٌ بالفضائل والهدى مترجّحاتٌ بالفؤاد الأروع
عاشتْ تُكفّرُ عن جريرةِ آدمٍ فكأنّها قُربُ الشّفيعِ الأشفع
يخبو من الدّنيا سعيرُ شقائِها في يوم تهجرُها بطرف مودّعِ



سبحانك اللهمّ أنت المبتدى والمنتهى للعابدين الخشّع



هذا وقد جاء في كتاب الكشكول للعلامة بهاء الدين العاملي (٩٥٣ ــ ١٠٣١ هـ) بعد أن أورد مؤلفه قصيدة ابن سينا أن « حاصل الابيات التسعة (فلأيّ شيء .... فكأنها برق) أنها لأي شيء تعلقت (النفس) بالبدن ؟ ان كان لامر غير تحقيق الكمال فهي حكمة خفية على الاذهان . وان كان لتحصيل الكمال فلم ينقطع تعلقها

به قبل حصول الكمال ؟ فان أكثر النفوس تفارق أبدانها من دون تحصيل الكمال ، ولاتتعلق ببدن آخر لبطلان التناسخ » ــ (تحقيق طاهر أحمد الراوي ج٢ ص٣٥)

ولم ينتبه من عارضها من الشعراء لسؤال ابن سينا وانما تفننوا في معارضتها من دون أن يجيبوا عنـه ، ما عدا علي نصوح الطاهر في رسالته التي أشرنا اليها آنفا

ولقد كنا نشرنا مقالا في مجلة « المعرفة » السورية بعنوان « تعليقات على عينية ابن سينا » ذكرنا في مستهله أنهذا البحث يعالج «غاية حياة الانسان الفرد اذاكانت لها غاية أوان كان يمكن استشفاف تلك الغاية بالفكر • وهو يتخذ قصيدة ابن سينا ذريعة لذلك اذ كانت تنتهي بسؤال عن تلك الغايـة ويكثر مستطردا حولهـا من الشواهد ليبين احتمال اختلاف الجواب • تلك الشواهد تبرز في الوقت نفسه ثراء تراثنا العربي التالد لتفضي من مختلف الاحتمالات الجوابية الى أنه من الضروري تلمّس البعد الاجتماعي في تلك الغاية » •

وختمنا المقال بأن سـؤال ابن سينا شعر • ولابد لنـا من أن يكون جوابنـا الختامي شعراً لزيادة الايضاح في موقفنا ولاسباغ التناسب :

مهما بلوت النفـس بالتحليل لم … تحصـل على حلٍّ أكيد مقنـع
سـر من الاسـرار أعيا فهمه … من شئت من طب ومن متنطع
قل للرئيس مقالـة من واثـق … بجوابه مـن علمـه المتنـوع
النفس ليست وحدها في سعيها … نحو الكمال الشاسـع المتمنـع
لكنها جـزء من الشعب الذي … يبني الحيـاة معا بناء المبـدع
النفس تبذل وسعها في سعيها … أبداً فكل في الورى ذو موضع
وكأنها برق تألّق هاتكـاً … حجب الظـلام بنوره المتصدع
نمضي ويبقى سعيها متحققا … أبد الزمان على أديـم الأربع
متضامنا مع غيره متجمّعاً … شـأن الخضم الزاخـر المتدفع
ومـلاوة من سـؤدد متألـق … أجدى إذاً من ألف عـام بلقع
فاصرف جهودك للعـلا متحفزاً … يكفيك نبل القصـد والمتطلـع
هـذا جواب سـائغ ومحقـق … فاحرص عليـه ودع كلام المدعـي




بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس ابن سينا

ابن سينا أو معراج الفن

القاضي د. فريد عقيل
المستشار في محكمة الاستئناف
المحاضر في جامعة دمشق




طَلَعَ ابنُ سينا ، ركبُهُ واليلمقُ ... ومُطهّمٌ يُزجي الصفوفَ ويبرَقُ
والجُبّةُ السيراء هلّل نورُها ... ليلٌ تَبَلّجَ منه وجهٌ مشرقُ
تَسعى كما يسعى الوَقَار مبجّلاً ... وتفوحُ بالنَّشرِ الزكيِّ ، وتعبَق
وسرادق «الشيخ الرئيسِ» عصائبٌ ... تمضي ، ورايـاتٌ تموجُ وتخفقُ
، ، ما جحفلٌ للفتح ومضُ سيوفهِ ... يَهمي بأكمامِ العجاجِ ويبرقِ
ــ بلْ موكِبُ الفكرِ الذي تقداحُهُ ... دُنيا ، مغارِبها صدى والمشرِقُ
عَرشُ ابن سينا منبرٌ وعمامةٌ ... والصولجانُ يراعُهُ والمنطِقُ
ولِبابهِ تسعى العروشُ ، وقد سعتْ ... وأتت لتمحضه الودادَ ، وترمُقُ
، ، والملكُ يَعنو للمهابةِ مثلما ... يعنو لها هامُ العبادِ ويُطرِقُ
وتطيبُ أبّهةُ الحياةِ ، ومجدُها ... يُغري ، ويُصبي البهرجُ المتألّق
، ، لكنّها هانَتْ لديهِ ، فردُّها ... ،، ولطالما أغراهُ مجدٌ أعرقُ
ولّى يقلّبُ وجهَه شطرَ الظَمَا ... يرتادُ أبوابَ السماءِ ، ويطرقُ
ويجرّدُ البصرَ الحديدَ مُجرّباً ... كشفَ الغطاءِ ، وما يرينُ ويخفقُ
حتى إذا نضبَ المعينُ ، ولم تَعدْ ... تروي الحروفُ ، وضاق عنه المنطقُ

عجمَ الكِنانةَ واستمانَ على الرؤى بالشعرِ ، يغترفُ البحورَ ، ويهرقُ
شِعرٌ ، ولا كالشعرِ ، ما غنّى بهِ تلعابتهنّ ، ولا استباحَ يرقّقُ
ما تيمتهُ العامريّةُ ، أو سقى قيسٌ به الركبانَ ، وهو محرّقُ
أدبٌ تعفّفَ في الهوى عن مقلةٍ ترمي ، وثغرٍ بالغواية ينطقُ
،، وكما (ابنُ رشدٍ) تابَ بعد مشيبه ومضى يُمزّقُ شعرَهُ ، ويحرّقُ
شعرٌ تورّعَ عن مُحبٍّ مدنفٍ يبكي الديارَ ولاطمٍ يغرورقُ
ألوى أعنّتَهُ ، ويمّم تاركاً طللاً يُشدُّ الحرفُ فيه ويوثقُ ،،

وسعى إلى كبدِ السماءِ ، مُحجّلاً ومبجّلاً ، يطوي الفضاءَ ، ويعرقُ
الشِعرُ شرّفَهُ النزوعُ المُجتبى واللحنُ طهّرهُ الحنينُ المطلقُ
« عينيّةٌ » سجعت هناك ، وغرّدت وتوغّلتْ عبرَ السماءِ تُحلّقُ
« ورقاءُ » بالحبلِ الوحيدِ تمسّكت تشدو ، وبالنور البهيّ تعلّقُ
مجهولةٌ فينا ، ويسفر وجهها محجوبةٌ عنّا ، وما تتمنطقُ
أذنٌ ، وما سمعت ، وعينٌ ما رأتْ وبصيرةٌ مكفوفةٌ تتحرّقُ
لا يستطيعُ الحسُّ أنْ يشتفّها والعقلُ لا يقوى ، ولا هوَ يصدّقُ
، كانت تهمُّ بسدرةٍ ، وبمنتهى وتجدُّ في دربِ الوصولِ ، وتُعرقُ
لكنّها اشتاقتْ إلى أهل الحمى فتوقّفتْ بالغيبِ ، ما تستغرقُ
أطبيعةٌ فيها استفاقَ بها الهوى فهوَتْ ، وأرّقها هناك مؤرّقُ
أم راودتها مِن قديمٍ لهفةٌ ،، وأمالها قلبٌ يحبُّ ويعشقُ ؟!

ــ بلْ صبوةٌ وتعطّفٌ وتلطّفٌ وصبابةٌ وتحرّقٌ وتشوّقُ
عاجتْ تلمُّ ترابها وتضمّهُ وتبوحُ بالسرِّ القديمِ وتنطقُ
قدَمٌ ؟ فمنْ عرفَ الجديدَ إذن، ومن بِضلاله ، وبجهلِهِ تتعمّقُ ؟!
،، من أبصر «الورقاء» تهبط منعلٍ والروحَ تجتاحُ الحجابَ وتخرقُ ؟!
نزَلتْ لتنفخَ بالترابِ فيستوي وتدبُّ بالعرضِ الحياةُ وتُخلقُ
ولِتارةٍ تبقى ، ولمّا تنقضي بعد القضاءِ بموعدٍ ، ويفرّقُ



لكنّها ، والإلفُ ظلُّ أليفهِ … والقلبُ من طولِ المودّة يعشقُ
تعتادُ صحبتَهُ ، وتألفُ أسرَهُ … وتخافُ من يوم الرحيلِ وتشفقُ
تهواهُ ، حتى تستفيقَ من الهوى … وتفكّهُ من أسرِ الحياةِ وتُعتقُ
فتعودُ للملكوتِ ظِلاً خاوياً … هَرِمتْ ملامحهُ ، وشابَ المَفرِقُ
كالطفل للثدي القديم وكالرؤى … للعينِ ، إمّا عاوَدَتْ تترَقرقُ
.. عفو البلاغةِ ، فالمشبّه فوق ما … تسعُ الحروفُ ، وكُنهُهُ مستغلِقُ
نفسٌ إذا انكشفَ الغطاءُ وأبصرتْ … تصحو ، وتعرُجُ بالضياءِ ، وتغرقُ
،، كانت ، وعادت غير كان ولم يكنْ … ،، وصفٌ ويحجبه المقامُ المطلَقُ
.. ما أستطيع ، ولست أدري ، إنّما … صمتي يَدُلُّ ، ولستُ أدري تسبقُ
حَمَأٌ يعودُ إلى الترابِ ، وجوهَرٌ … يعلو ، وغيبٌ فوقَ ذلك يُطبِقُ
،، بهراً ، وكيفَ ، وأين ، لكنْ طالما … فَلِمَ ؟ ! إشاراتٌ وبابٌ مغلَقُ



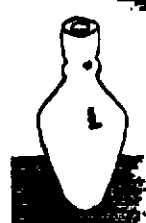
يا سيّدي «الشيخ الرئيس»، وجدتها … ومضيتُ تتبعُ سِرَّها ، وتُحقّقُ
وتجيلُ فيها الفلسفاتِ جَميعَها … وتجولُ فيما حاولوهُ ، وأخفقوا
لمّا تخلّفتِ العلومُ ولمْ يَعُدْ … يقوى على حمل السؤالِ المنطِقُ
روّضتهُ بمعارجٍ صوفيّةٍ … ما غيرُها يصلُ الحجابَ ويطرُقُ
عجز عن الإدراكِ ؟ ـ لابل قدرةٌ … إدراكُها متأمّلٌ ، مُستغرِقُ
نفسٌ ، وحين تأدّبتْ ، طوتِ المدى … ومضَتْ ، يسابقها الزمانُ فتسبُقُ
كَشفتْ وحلّ بها الحلول ، فنورها … فيها يفيضُ على الوجودِ ويشرِقُ
إدراكها الخلْق الذي اضطلعتْ به … منْ قبل ، بلْ هو من يعيدُ ويخلُقُ
،، أوبعدما بعد الحلولِ تشوّقٌ … وهوىً ؟ ! وبعد الواصلينَ تحرّقُ
أبداً ، فإن أبصرتنا أبصرتَهُ … وإذا ، ففينا يستحيلُ وينطقُ
يا سائق الأظعانِ عرّجْ بالحمى … والظاعنينَ ، تعطّروا ، وتحلّقوا
دُقّوا المزاهرَ ، فابنُ سينا مُقبلٌ … بالبردتينِ ، مُعمّمٌ ومُطوّقُ

فكأنّنا بينَ الحجونِ إلى الصّفا نسعى وتهزجُ بالركابِ الأينقُ
ويصيحُ هيمانٌ ، ويصدحُ عاشقٌ طرَباً ، وربّاتُ الحجالِ تصفّقُ
وعلى السقايةِ والوفادةِ منبرٌ علَمٌ يجودُ على الوجودِ ويغدقُ
مرجُ الشريعةَ والعلومِ ببحرهِ الطّامي ، وأنشبَ بالعبابِ يوفّقُ
محرابُ فلسفةٍ تفتّحَ بابُها ، من حيثُ كانوا أوصدوهُ وغلّقوا
متشققٌ بساحِ العلمِ سيفَ مجربٍ ومثرِبٍ يعتدهُ ساعةَ ينطقُ
طرحتْ «أرسطو ، أفلاطونُ» وجادلتْ مَن جاءَ يزعمُ عِصمةً ويهرطقُ
وبمهمهِ «العصرِ الوسيطِ» تكفلتْ وتضلّعت ، بينَ العلومِ تنسّقُ
وضعتْ «شروطَ البحثِ» سابقةً به « ستيوارت ميل » ومن تنطّع يلحقُ
« سارتونُ » أنصفها ، وأعلنَ أنّها سبقتْ بأوروبا القرون ، وتسبقُ
أعطى ابنُ سينا «فرويد» ألهم كلَّ من يتتبّعُ التحليلَ ثمَّ يدقّقُ
وبحين كانَ الطبُّ سحرَ منجّمٍ يسعى عليه مشعوذٌ ومشَخرِقُ
أرسى لعلمِ الطبِّ « قانوناً » فما يحتارُ بالتطبيبِ بعدُ مطبّقُ
ودَعا إلى طبِّ النفوس ، دواؤها من دائِها ، وشفاؤها متحققُ
ولكمْ أكبَّ ، وجالَ في أعراضِها ببديهةٍ إحساسُها متألّقُ
ولكمْ أماطَ عن العقولِ لثامَها ومضى ، يهدّمُ بالشكوكِ ويمحقُ
ولكمْ وكمْ ، بحرٌ إذا أمواجُهُ اضطرمَت ، وسيلٌ عارمٌ يتدفقُ
،، والضادُ أمٌّ للرئيسِ ومرضعٌ ،، ولو ادّعَتْ أممٌ وجادَل مشرقُ
أبياتُهُ فيها ، وفيها لحنُهُ والشعر ، فيها شرحُهُ والمنطِقُ
والفلسفاتُ ، وطبُّه ودواؤه وعزائمٌ ترقى ، وسحرٌ يخرقُ
،، أو بَعدَ نجدٍ في البيوتِ ، وضارج وعذيبِها بيتٌ وأصلٌ مُعرِقُ ؟ !
،، قدكان يهدرُ من «بخارى» والصدى ترويه بغدادٌ وتنشرُ جلّقُ
لكنّه فيهم تشرّدَ هارباً ومضى يغرّبُ هائماً ويشرّقُ
فينا تسلّم من « معدّ » بردةً خضراءَ ، سارَ بها جوادٌ أبلقُ









وَبِهِم سعى فيهِ ارتيابٌ أصفر ومضى يفحُّ الغدرُ نابٌ أزرق
أودى به سلطانُ « غزنة » حاقِداً ورماهُ واشٍ عندهم وممخرِقُ
« كاراكانج ، جرجان ، وقزوين ، دما بالريِّ » قضبانٌ وأسرٌ مطبِقُ
« دخل المتاهة باليقين ، وإنّما بالشكِّ يخرج من هناك ويمرُقُ »
العالِمُ الصنديدُ روّى رمحَهُ من حبرهِ ، يردي القيودَ ويسحقُ
قد رافقته الشمس في ترحالِهِ أبداً ، تغرُبُ عنده وتشرّقُ
وإذا تخلّف ركبُها عن ركبِهِ يوماً ، تعجّلُ بالمسيرِ وتلحَقُ ، ،

« ألفٌ » به مرّت ، وما مرّت ، وما انفكّ الطبيبُ الفيلسوفُ يحلّقُ
ومتوجٌ ما زال ، يخطبُ ، كفّهُ بالصولجان ، إذا تربّع أحدَقوا
فوق الزمان كتابُهُ وخطابُهُ شابَ الزمان ، وما يشيبُ المنطِقُ
فوق المكان ، ففي « الإشارات » التي اشتهرَتْ ، مكانٌ آخر يتحقّقُ
سبُلُ « النجاة » جواهرٌ ، مادونها عَرَضٌ ، إذا اتحدَتْ فليس تفرّقُ
« قانونه » وسع العلومَ ، وطِبُّه متفرّدٌ ، لكنّهُ متعلّقُ ، ،
أبداً يجلّي أين كان ، وكيفَما وَيَظلُّ في سمعِ الزمان يصفّقُ
فكأنّهُ ما غابَ عن أبصارِهِ وكأنّهُ ما زالَ حيّاً يرزَقُ
والمجدُ ما يومانِ ، يومٌ واحِدٌ من أجله شمسُ الحقيقةِ تشرِقُ
شمسٌ ، ومن يقوى على ردِّ السنى ويصدُّ أبوابَ السماءِ ، ويُغلِقُ ؟!

الدكتور فريد عقيل

دمشق في آب ١٩٨١ م

□ □ □



مسألة تصنيف المعرفة العلمية
في الشرقين الأدنى والأوسط في القرون الوسطى
(الفارابي - الخوارزمي - ابن سينا) ★

بقلم : م . م . خير الله يف
عضو مراسل في أكاديمية العلوم لجمهورية أوزبكستان
السوفييتية - دكتور في العلوم الفلسفية
ترجمة : يوسف حلاق

يُلاحظ في بلدان الشرقين الأدنى والأوسط ابان القرون الوسطى بدءاً من القرن التاسع الميلادي وعلى امتداد ثلاثة قرون نهوض ثقافي عاصف، تطورت خلاله فروع العلم والفن المختلفة والطب والفلك والرياضيات والجغرافية والفلسفة وفن الخط والبصريات والكيمياء الخ .. تطوراً واسعاً ومكثفاً ، وظهرت كوكبة رائعة من علماء الطبيعة والشعراء والفلاسفة ،وبلغ نشاط المترجمين فيه أبعاداً لم يسبق لها مثيل .

لقد أصبح الشعر والموسيقى والفلسفة موضوع اهتمام عام ، وفي هذه المرحلة نفسها ظهر عدد ضخم من المؤلفات العلمية والأدبية التي لم يفقد الكثير منها قيمته حتى وقتنا هذا ، ومازال يحتفظ بمكانته اللائقة بين الكنوز الخالدة للحضارة العالمية .

أطلق على هذه المرحلة في الكتب المتعلقة بالعلوم الشرقية اسم « الانبعاث الشرقي » أما في الكتب التاريخية الفلسفية فتسمى هذه المرحلة أحياناً المرحلة الكلاسيكية في تاريخ الفكر العلمي لشعوب الشرق .

★ بحث تقدم الى ندوة برلين في المهرجان الالفي لميلاد ابن سينا



وفي كتب التاريخ العام توصف هذه المرحلة بأنها العصر الوسيط الباكر أو بأنها مرحلة تطور الاقطاعية في بلدان الشرقين الأدنى والأوسط ٠

هناك بالطبع مجموعة خصائص تقارب بين ثقافة هذه المرحلة وثقافة النهضة التي حصلت بعد ذلك بزمن طويل في ايطاليا أولا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، ثم في بلدان أوربة الأخرى ٠ وعلينا الا نوحّد بين هاتين الثقافتين لأنهما تشفّان عن مراحل تطور اقتصادي واجتماعي متباينة ، وهذه مسألة شائقة تقتضي من دون شك دراسة خاصة ومعمّقة ٠

ولكن الحقيقة هي أن هذه المرحلة تشكل احدى أنصع الصفحات في تاريخ ثقافة شعوب الشرقين الأدنى والأوسط ٠

استدعت هذا النهوض الثقافي حاجات تطور الانتاج الاقطاعي والعلائق الاقطاعية في المقام الاول ٠ كان انتقال المجتمع الى شكل أرقى من العلائق الاقتصادية الاجتماعية عملية بالغة في التقدم ، فقد وفّر امكانات جديدة لاطّراد تطور الانتاج ٠

لقد ظلت العلائق الاقطاعية مدة طويلة تتعايش والعلائق الابوية والعبودية في بلدان الشرق الأدنى ٠

أما في بعض البلدان الأخرى ، كما في آسيا الوسطى وايران ، فقد شرعت العلائق الاقطاعية تتطور في القرنين الخامس والسادس ٠

ثم ساعد قيام الخلافة العربية على رقعة هائلة من بلاد الشرق تمتد من جبال الهملايا حتى شمال اسبانيا ، وربط أمصار كثيرة من أمصار الخلافة بعلائق اقتصادية وتجارية وسياسية وثقافية واحدة ، والتطوير الكثيف لهذه العلائق، واقامة روابط وثيقة بين مختلف الأمصار ، ونشوء سوق تجارية واحدة كل هذا ساعد في تسريع اشاعة العلائق الاقطاعية وتطويرها ٠ وهذه المرحلة الجديدة من تطور العلائق الاقطاعية في عدد من بلدان الشرقين الأدنى والأوسط تتميز بازدياد التفاعل فيما بينها في أوجه الحياة الاجتماعية المختلفة وهي التي كانت المقدمة الاقتصادية الاجتماعية للنهوض الثقافي ٠

وبنتيجة توسع سبل العلاقات الاقتصادية التجارية ، تطور تبادل السلع والتجارة ، ونما شأن المدن في حياة المجتمع الاقتصادية والثقافية ، وبنيت المدن الجديدة وتوسعت المراكز الاقتصادية التجارية القديمة ، وتطوّرت تطوراً واسعاً مدن قديمة كسمرقند وبخارى والرها ومرو ودمشق ، وبنيت أخرى جديدة كالبصرة والكوفة (حوالي عام ٦٥٣ م) (١) والفسطاط (القاهرة

القديمة ، حوالي عام ٦٤٠ م) وبغداد (حوالي عام ٧٦٢ م) وسامراء (حوالي عام ٨٣٥ م) وغيرها ٠

وساعد نموّ المدن باقتصادها المتعدد الجوانب على اطّراد تطور الانتاج الحرفي ، فتمّ بالتدريج انفصال الحرفة الصناعية عن الزراعة ، واستمر التمايز بينهما يشتد ويعمق ويزداد ازدياداً مطرداً ٠ وقد استدعى انتاج السلع ، الذي كان يتطور بوتائر سريعة ، نمواً في استعمال العملة ، فأصبح التداول النقدي هو الأساس في المبادلات السلعية ، وصار قسم معين من الضريبة يُستوفى عُملة نقدية ٠ ويلاحظ في هذه المرحلة تطور واضح في الزراعة ، فقد بنيت منشآت الري ومُدت القنوات الخ ٠٠

واستدعى هذا كله حاجة هائلة الى دراسة ظواهر الطبيعة وأحداثها ، وبروج النجوم ، ومعرفة خواص المعادن ، وخصائص الجسم البشري ، والأوصاف الجغرافية لبلدان الخلافة وأمصارها ، وتاريخ الشعوب المختلفة الخ ٠

لكنه لم يكن ممكناً سدّ هذه الحاجة على أساس علوم العقيدة الدينية للاسلام والشريعة اللتين انتشرتا انتشاراً واسعاً آنذاك في أمصار الخلافة وشغلتا من دون شك مكاناً هائلا في حياة المجتمع الروحية فقط ٠

لم يكن بوسع « علوم الاسلام » أو « العلوم القديمة » التي كانت تضم فقه اللغة وعلم اللغة القائمين على دراسة لغة القرآن وأسلوبه ، وعلم الالهيات والفقه الاسلامي وعلوم الحديث فقط ، أن تلبّي الحاجات المتنامية لتطور المجتمع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي ٠ فكانت الحاجة الى تطوير المعرفة العلمانية الى العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة(٢) ٠

ويتم في هذه المرحلة وعلى قاعدة تطور العلاقات الاقتصادية التجارية بين مختلف أمصار الخلافة وبينها وبين البلدان الأخرى نمو شديد للعلاقات الثقافية ، ولتبادل المعارف المتوارثة ، والكنوز الثقافية ، والانجازات العلمية لمختلف الشعوب ٠

وقد أدى هذا التبادل الى انتشار منجزات الفكر العلمي للهند وآسيا الوسطى وايران وخصوصاً اليونان ، هذا الفكر الذي نفذ الى بعض مدن الشرق الأدنى ، وعرف فيها على نطاق واسع حتى قبل الفتح العربي ٠

فقد ترجمت مؤلفات علمية وفلسفية وأدبية كثيرة من الفارسية والهندية واليونانية والسريانية الى العربية ، وكان الخلفاء وعلى الأخص هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٩ م) والمأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣ م) يشجعون عملية الترجمة ٠

وتركّز النشاط في هذا المجال على مؤلفات اليونانيين خاصة ـ أرسطو وأفلاطون وأقليدس وأرخميدس وفيثاغورس وبطليموس وجالينوس وابقراط ـ في الطب والفلك والرياضيات والفلسفة والمنطق الخ .

وكان انتشار مختلف الكنوز الثقافية والانجازات العلمية والتأليف بينها ، ذلك الانتشار وهذا التأليف اللذان اضطلعت بهما اللغة العربية اضطلاعا هائلا ، بمثابة المقدمة الفكرية الروحية للنهوض الثقافي في بلدان الشرقين الأدنى والأوسط بين القرنين التاسع والثاني عشر .

وأدّى تراكم هذا العدد الزاخر من المعارف العلمية الى توفير امكانية استيعابها وتطويرها تطويراً خلاّقا .

ومن العلماء البارزين الذين أثروا تأثيراً ضخماً في تطور العلم لاحقاً ثابت ابن قرة ، وموسى الخوارزمي ، ومحمد الفرغاني ، والبتاني وغيرهم في الرياضيات والفلك ، والرازي وابن سينا في الطب ، وابن الهيثم في البصريات ، والفارابي والكندي وغيرهما في الفلسفة . وفي عهد الخليفة المأمون بلغ « بيت الحكمة » ، وهو نوع من أكاديمية علوم كانت له مكتبة كبيرة ومرصد فلكي ، ذروة نشاطه وازدهاره .

وهكذا أحرزت دراسة مختلف أسرار الطبيعة والظواهر الجارية فيها نجاحا ملحوظا كان له شأن أي شأن في اغناء المعرفة العلمية وتطوير التعاليم الفلسفية .

وقد أسهم ممثلو الشعوب والبلدان التي كانت داخلة في نطاق الخلافة في قسط وافر في انشاء هذه الثقافة الجديدة وهذا الفكر العلمي باللغة العربية . فالخوارزمي والفرغاني والفارابي وابن سينا على سبيل المثال كانوا من آسيا الوسطى .

شاع في كتب البرجوازية على نطاق واسع رأي يزعم أنّ العلم والفلسفة في الشرق الاسلامي في العصر الوسيط الباكر كانا تكراراً للفكر العلمي اليوناني ، وأنه لم يكن بوسعهما أن يضيفا جديداً الى منجزاته . لكن الدراسة المتأنية لانجازات علماء تلك المرحلة العلمية تشهد بأن هذا الرأي لا يتفق والواقع اطلاقاً .

كتب العالم الانكليزي البارز الحائز على جائزة نوبل جون بيرنال في كتابه « العلم في تاريخ المجتمع » يقول : « .. أنشأ العلماء المسلمون .. علماً جديداً متطوراً .. وقد استطاع هؤلاء العلماء باقتباسهم المستمر من تجربة



البلدان غير الهيلينية ـ فارس والهند والصين ـ توسيع القاعدة الضيقة للعلوم اليونانية من رياضيات وفلك وطب ، ووضع أسس الجبر وحساب المثلثات وكذلك البصريات ٠وحقق العلم الاسلامي نجاحات حاسمة في الكيمياء او السيمياء ٠ وفي هذا المجال أعاد العلماء النظر جذرياً في النظريات القديمة ، وادخلوا عليها تجاربهم الجديدة بغية انشاء علم جديد ذي مناهج متعارفة جديدة » (الترجمة الروسية ، موسكو ١٩٥٦ م ، ص ١٦٧) ٠

وهكذا أدّت المعارف العلميــة المتنوعة والكنوز الثقافيــة الغنيـة لمختلف البلدان بتركزها في مدن الخلافة المركزية الى تطوّر سريع في المعرفة الوضعية ككل على أساس التفاعل بين هذه المعارف والكنوز والتأليف بينها ، والى نموّ سريع في بعض فروعها ٠ وكان من نتيجة تراكم هذه الكمية الهائلة من المعارف المتنوعة جداً ، دينية وطبيعية وفلسفية ، تأملية ودقيقة، هندية ويونانية وفارسية وعربية خالصة ، أن نشأت الحاجة الى اجمال هـذه المعارف وتصنيفها ووضع نظام واحد لها ، وتعيين مكانات فروع المعرفة المختلفة وشؤونها ووشائجها في اطار المعرفة العام٠ وكانت لهذا الامر أهميته المنهجية الكبيرة ٠

كان من شأن منهجة المعارف أن يهيىء سبلاً لحلّ جملة أغراض منهجية مطروحة أمام الحياة الفكرية لتلك المرحلة :

أ ـ فالوصول الى نظرية عامة ذو أهمية فلسفية لأنها تمهد السبيل لتصوّر واحد عن الوجود ، أشكاله وأجزائه وعناصره وتدرّجاته ٠

ب ـ وهو ذو قيمة علميــة لأنها كانــت تساعد في تمييــز المعارف ، وتعرّف مراتبها ، واظهار شأن كل فرع من فروع العلم وأثره في نظام المعرفــة الواحــد ٠

ج ـ وهي ذات أثر توجيهي ، تربوي ـ وهذا ليس بالأمر اليسير لمرحلة في القرون الوسطى كان يبنى نظام الدراسة والتعليم الجامعي فيهـا ، فاذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ التعلم الذاتي كان ذا شأن كبير في التطور اللاحق للعلم في هذه المرحلة ، أدركنا ما لتحديد نظام واحد ومتماسك للمعرفة من قيمة هائلة من دون شك ٠

أدّت منهجة المعرفة عضوياً الى تصنيفها ، وقد استلزمته قبل كل شيء ضرورة تنظيم العلوم الطبيعية والدقيقة، أي المعلومات المتوافرة عن الطبيعة التي تطورت بدورها تطورا كبيرا تبعا لحاجات المجتمع العملية ٠

ومما له دلالاته أنّ العلوم "قسّمت تقسيماً صارماً منذ بدء تراكم المعارف المختلفة الى علوم دينية (وكانت تسمى بأسماء مختلفة لدى مختلف المؤلفين فهي علوم روحية واسلامية وتقليدية الخ ٠٠) وعلوم طبيعية أو فلسفية ٠

وهكذا فحتى المفكر العربي المعروف « ابن خلدون » الذي عاش فيما بين القرنين الثامن والتاسع يقرر وجود هذا التقسيم٠فهو يقول في كتابه «المقدمة» ما يلي :

« اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصارتحصيلا وتعليما هي على صنفين : صنف طبيعي للانسان يهتدي اليه بفكره ، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه ٠ والاول هو العلوم الحكمية الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الانسان بطبيعة فكره ، ويهتدي بمداركه البشرية الى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها ، من حيث هو انسان ذو فكر ٠ والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة الى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل الا في الحاق الفروع من مسائلها بالاصول لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه ، فتحتاج الى الالحاق بوجه قياسي الا أنّ هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل وهو نقليّ ، فرجع هذا القياس الى النقل لتفرعه عنه ٠ وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من اللهورسوله ومايتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للافادة ٠ ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الملّة وبه نزل القرآن » ٠

هذا الفصل الصارم بين العلوم « الوضعية » و « الطبيعية » كان بداية عملية فصل الفلسفة والعلم عن الدين ٠ وتظهر هذه العملية على نحو أكثر وضوحاً وتحديداً في مؤلفات المفكرين المتأخرين (٣) كالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ٠

في هذه المرحلة كانت العلوم التي لاتتعلق بالدين تدخل في نطاق الفلسفة ، وكان هذا استمرارا للتقاليد اليونانية القديمة فيما يخص تحديد موضوع الفلسفة وشأنها ٠

كما احتفظ بتقسيم الفلسفة الى نظرية وعملية ، وهو تقسيم يعود الى أرسطو ٠



كانت الفلسفة النظرية تشمل الميتافيزياء والرياضيات والفيزياء ، وكانت الفلسفة العملية تشمل ثلاثة علوم : السياسة وتدبير المنزل وعلم الاخلاق ، و"خص" المنطق" بمكان هام في نظام المعرفة العلمية ، الا أنه كانت توجد آراء مختلفة حول المكانة التي يشغلها في تصنيف العلوم .

الا أنه وجدت الى جانب هذا التقسيم الشائع جداً للعلوم في القرون الوسطى ، محاولات في مؤلفات عدد من كبار مفكري الشرق لانشاء نظام معرفة علمية جديد وتصنيفه . ويمكننا أن نسوق مثالا في تصنيف العلوم في مؤلفات الفيلسوف الاول الكندي وفي رسائل اخوان الصفا (القرن العاشر).

لكن أهم تلك التصنيفات وأكثرها أصالة ذلك التصنيف الذي قام به المفكر الموسوعي البارز أبو نصر الفارابي (٨٧٣ - ٩٥٠ م) والذي حظي بانتشار واعتراف واسعين . كما أولى عبد الله الخوارزمي (القرن العاشر) والفيلسوف والطبيب العظيم أبو علي ابن سينا (٩٧٣ - ١٠٣٧م) (٤) هذه المسألة اهتماما كبيرا في مؤلفاتهما . (وبالمناسبة كان هؤلاء كلهم من آسيا الوسطى) .

فقد وضع الفارابي كتاباً خاصاً - هو دراسته ذات الشأن والمسماة اختصارا « احصاء العلوم » ، حيث قسم العلوم كلها الى خمسة فصول كبيرة:

- علم اللسان وأجزاؤه .
- علم المنطق وأجزاؤه .
- علوم التعاليم - (الرياضيات) وهي العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمي وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلوم الحيل .
- العلم الطبيعي وأجزاؤه - والعلم الالهي وأجزاؤه (الميتافيزياء) .
- العلم المدني وأجزاؤه - وعلم الفقه وعلم الكلام .

ثم قسم كل مجموعة من هذه المجموعات الى ضروب وفروع ، وأورد وصفاً دقيقاً لخصائص أكثر من ثلاثين فرعاً من فروع العلم .

وقد أعيدت طباعة هذا الكتاب عدة مرات في السنوات الاخيرة ، وترجم جزئياً الى اللغة الروسية . ويتصل بهذا الكتاب كتاب آخر بالمضمون نفسه ، وان كان أقل منه حجما بكثير وهو كتاب «مراتب العلوم» الذي لم يصلنا ،الا في ترجمته اللاتينية (وهو مترجم الى اللغة الروسية) . وقيمة هذا الكتاب في

ان صاحبه يركز اهتمامه الاساسي على تحليل مصادر تنوع العلوم وأسبابه، وعلى تعيين خصائص موضوعات العالم الواقعي التي تشكل مادة كل فرع من فروع المعرفة العلمية (٥) ·

ويولي الفارابي في كتابه الثاني تحليل الموضوعات ذات القيمة العلمية، وهي خصائص الوجود وأشكاله التي تدرسها فروع العلم المختلفة ، اهتماما أكبر ويتناول فيه أساساً العلوم الفلسفية والطبيعية ·

كان لتصنيف الفارابي للعلوم شان كبير في التطور اللاحق للمعرفة العلمية ، وكان في أساس التصنيفات التالية للمعرفة،وهذا التصنيف بمجمله ذو طابع مادّي من حيث مضمونه ·

وفي بعض الكتب السوفييتية حللت هذه التصنيفات تحليلا دقيقا كما في كتابينا « مذهب الفارابي وأهميته في تاريخ الفلسفة » ١٩٦٧م، و «الفارابي» ١٩٧٦م، طشقند ·

ووصلنا أيضا مؤلف عبد الله الخوارزمي « كتاب مفاتيح العلوم » (٦) · المخصص لمنهجة فروع المعرفة الموجودة في الشرق الاسلامي في القرون الوسطى وتصنيفها · ولعلّ كتاب الخوارزمي أكمل نهجاً ، بمعنى أنه يصف فيه بالتفصيل موضوع كل فرع من فروع المعرفة ومصطلحاته · وعلى سبيل المثال نراه وهو يدرس مضمون هذا الفرع من فروع المعرفة أو ذاك وغايته ، يعطينا تعريفات موجزة تشكل بمجموعها موضوع هذا العلم · ولبحث الخوارزمي هذا قيمة استثنائية ، بوصفه مصدراً يعطينا تصوراً كاملا ، منظماً وموجزاً عن موضوع العلم في القرون الوسطى ومقولاته · الا أنه يختلف من حيث مبدأ التصنيف المعتمد فيه عن تصنيف الفارابي ·

انّ كتاب الخوارزمي يشتمل على مقالتين · المقالة الاولى ستة أبواب فيها اثنان وخمسون فصلا وهي مخصصة لعلوم الشريعة وما يتعلق بها · والمقالة الثانية في بقية العلوم وهي تقع في تسعة أبواب فيها أحد وأربعون فصلا · وهذه الابواب هي الفلسفة والمنطق والطب وعلم العدد والهندسة وعلم النجوم والموسيقى والحيل والكيمياء · وهكذا يفصل المؤلف علوم الشريعة عن العلوم الفلسفية والطبيعية ·

ونريد أن ننوّه بأن كتاب الخوارزمي قد قلّ حظه من الدراسة ، هذا على علوّ شأنه ·



فقسم منه فقط ترجم الى الروسية وصدر في طشقند (معطيات حول تاريخ الفكر الاجتماعي والفلسفي في أوزبكستان ، ١٩٧٦م) كما قدمت أطروحة لنيل شهادة مرشح في العلوم حللت تحليلا جزئياً هذا الكتاب .

ولابن سينا بحث خاص في تصنيف العلوم بعنوان «أقسام العلوم العقلية» نظام العلوم الفلسفية ، وقد انطلق فيه من تقسيمها التقليدي الى نظرية وعملية . ولم يتناول فيه العلوم الدينية .

قسّم ابن سينا الحكمة قسمين : قسم نظري وقسم عملي ؛ فالقسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الانسان ويكون المقصود انما هو حصول رأي فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة ، والقسم العملي هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحا لالموجودات ، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأي في أمر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ماهو الخير منه ،فلا يكون المقصود حصول رأي فقط بل حصول رأي لأجل عمل . فغاية النظري الحق وغاية العملي هو الخير .

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة :

العلم الأسفل : ويسمى العلم الطبيعي

العلم الأوسط : ويسمى العلم الرياضي

والعلم الأعلى : ويسمى العلم الالهي

وأقسام الحكمة العملية ثلاثة أيضا :

علم الأخلاق ، وعلم سياسة المنزل ، وعلم السياسات المدنية .

ثم يعمد الشيخ الرئيس الى كل قسم من تلك الاقسام فيتبين فيه أقساما أصلية وأقساما فرعية .

ويكرر ابن سينا في تصنيفه العلوم الطبيعية التقسيمات السابقة التي نجدها الى حدّ كبيرعند الفارابي والخوارزمي، الا أنه يضيف اليها في الحقيقة فروعا من المعرفة كانت متعارفة في القرون الوسطى فقط كعلم الطلسمات والنيرنجيات وأمثالها .

الا أنّ الاقسام الفرعية للعلوم الرياضية نجدها في تصنيف ابن سينا واسعة ، فهي ذات أهمية كبيرة. فقد ذكر من فروع العدد علم الجمع والتفريق

بالهندي وعلم الجبر والمقابلة ، ومن فروع الهندسة علم المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر والمرايا وعلم نقل المياه أي ما ندعوه اليوم بالهيدرولوجيا ومن فروع علم الهيئة عمل الزيجات والتقاويم ومن فروع علم الموسيقى اتخاذ الآلات العجيبة الغريبة مثل الارغل وما أشبهه · بعض هذه الفروع لا نجدها عند سابقيه ·

وقد حلّل هذا التصنيف تحليلا أوليا وترجم جزئيا في الابحاث السوفييتية المقدمة الى مؤتمر المستشرقين والصادرة في طشقند عام ١٩٥٤ م ·

ان مؤلفات الفارابي والخوارزمي وابن سينا يكمل بعضها بعضا ، وتشكل لوحة واحدة تمثل عمق العلم في القرون الوسطى وحجمه ونظامه وامكاناته ، وأدوات المعرفة وأشكالها المتعددة ، والمعارف العلمية التي كان ما يسمى الشرق الاسلامي يملكها في ظروف تطور الاقطاعية ·

وبالاجمال يمكننا أن نعتبر أنّ خصائص هذه المنهجة وهذا التصنيف للعلوم وفصلهما تقوم في التالي :

- يقوم في أساس تصنيف العلوم بوجه عام مبدأ موضوعي أي نزوع للانطلاق في تحديد فروع العلوم من العلائق والصفات الطبيعية الموجودة فعلا في المادة والاشياء والظواهر ، كالعلاقات الكمية وحركة الكواكب والعمليات المعرفية التي يقوم بها الانسان على سبيل المثال ·
- المقاربة المتكاملة للوجود بمساعدة مختلف العلوم مع محاولة تصور الوجود كلا واحداً متناماً ،وميلها من خلال تصنيف العلوم الى تحديد تدرج عناصر الوجود وأجزائه المختلفة وأهميتها والعلاقات القائمة بينها ·
- نزوع الى توسعة آفاق الانسان المعرفية ، والغوص الاعمق في العلاقات السببية لعمليات الواقع ،و زيادة حجم وسائل المعرفة العملية وأشكالها وأدواتها ،وايجاد مناهج معرفة علمية أعمّ وأكثر عقلانية ، وجعل المنطق أداة ووسيلة شاملة في معرفة الحقيقة وتلافي الاخطاء والضلال ·
- جعل العلوم الدينية مستقلة ،وزيادة شأن العلوم الفلسفية والطبيعية وتوسعة امكاناتها ، وتحديد القيمة والأهمية العمليتين للعلاقات التجارية والمالية والاعمار والانتاج الحرفي الخ في حلّ المهام المشخصة المطروحة ·



ان منهجة العلوم وتصنيفها فيما يسمى الشرق الاسلامي في عهد تطور الاقطاعية لا يشفان بالطبع عن منجزات حياة القرون الوسطى الفكرية وحسب ، بل أيضا عن حدودها وأشكالها ووسائلها · لكنهما كانا باجمالهما منجزات الفكر العلمي القديم وخصوصاً فكر اليونان وأفكار القرون الوسطى، واستخلاصهما أحكاماً عامة منها جميعاً ، مرحلة جوهرية جديدة في التطور والمعالجة اللاحقين لمسائل العلم المنهجية في أوربة · فقد أسهما في فصل الفلسفة نهائياً عن الدين ، وفي تأكيد فكرة الحقيقة الثنائية التي وجدت تعبيراً ساطعاً لها في فلسفة ابن رشد ، وساعدا في نمو حرية الفكر والاعتبارات المادية العلمية ·

الحواشي : (بقلم المجلة)

(١) المعروف انهما بنيتا في سنة (١٧ هـ ــ ٦٣٨ م) المجلة ·

(٢) يخطيء الكاتب هنا اذ يحسب ان هنالك انفصالا بين المعرفة الدينية والعلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة . ذلك أن الدين الاسلامي يحفز على دراسة هذه العلوم ويعتبر هذه الدراسة فرضا على المجتمع ــ (المجلة) ــ

(٣) ابن خلدون هو المتاخر من هؤلاء الفلاسفة . وهذا سهو من المؤلف لا وجه للعذر منه فيه ·

(٦) تاريخ ميلاده مختلف فيه والراجح انه ٩٨٠ م ــ المجلة ــ

(٧) يذكر مؤرخو العلوم العرب كتاب الفارابي باسم « احصاء العلوم » والمعنى واحد · وقد ترجم الى اللغة اللاتينية أكثر من مرة وعنوانه باللاتينية (de scientiis) اي في العلم و (Compendium Omnium scientarium) اي ملخص جميع العلوم ، وهما ترجمة لكتاب احصاء العلوم ، ويظن المؤلف ان الكتابين احصاء العلوم ومراتب العلوم مختلفان ــ المجلة ــ

(٨) هو ابو عبد الله بن احمد بن يوسف الخوارزمي · والمؤلف يسهو فيذكر اسمه عبد الله ــ المجلة ــ

● ● ●





فلسفة الطب من أبقراط إلى ابن سينا

الدكتور فيصل دبدوب
عضو مراسل مجمع اللغة العربية بدمشق



قُدِّر للطب أن يكون وسطاً بين العلوم ، فهو يتصل من ناحية بالفلسفة العامة ، ويتصل من ناحية أخرى بالحقائق والتجارب العلمية .. والطب يعطي أصدق الصور للحضارات المختلفة التي نشأ فيها ، فدارس الطب العربي ومكانته في العصر الوسيط والعصر الحديث عليه أن يلمَّ بتطورات التفكير الطبي منذ عهد اليونان وما قبلهم الى اليوم ليكون حكمه صادقاً، بل عليه أن يلم بتطورات الفكر العام العالمي كذلك.



تدرَّج الطب منذ نشأته الاولى فمر على أدوار ، وقد مثّل الطب اليوناني دور الخبرة الفلسفية المنظمة،وكان أبقراط (ومولده في جزيرة قبرص حوالي ٤٥٠ ق.م) الممثل الحقيقي لهذا الدور ، فوضع أسس هذه الخبرة ، ثم فرَّع عليها جالينوس (ولد في برغام في آسيا الصغرى عام ١٣١ م) ثم طبّقها الرازي في الطب العربي، وبلغ ابن سينا (٩٨٠ م ــ ١٠٣٧ م) بالخبرة الفلسفية المنظمة الذّروة في قانونه.



لقد وضع أطباء العرب في بداية تشييدهم صرح الطب العربي أولى لبناتهم على أسس الطب اليوناني ، أي على كليات الطب اليوناني . فما هي هذه الكليات ؟

ان كليات الطب اليوناني تتلخص بنظريات العناصر . أي الاركان والطبائع والاخلاط والأمزجة وما يتفرع عنها .



ان جذور هذه النظريات تمتد الى (أنبادوقليس ــ ٤٩٣ ــ ٤٣٣ ق.م) الذي ذكر أن الصحة تابعة للتوازن ، والمرض تابع لعدم التوازن في العناصر الأربعة ، وقد سماها Rhizomata ، وهي النار والهواء والماء والتراب ، التي منها تتألف



الكائنـات ، وقد أطلق أفلاطون على هـذه العناصر الاربعـة لفـظ Stoicheia أي (الاسطقسات) ، ومنها جاءت كلمة Stoichiometry أي (علـم مبادىء المركبـات العنصرية) .

وأعقب نظرية العناصر الاربعة نظرية الطبائع الأربع Dynamics ومنهـا لفظ Dinamidia وهو لفظ بقي شائعا في اليونانية واللاتينية زمنا طويلا،والطبائع الاربع هي : اليبوسة،والرطوبة والحرارة والبرودة، لذا لاعجب ان قلت ان اللفظ الانكليزي Dinamica مشتقة من اللفظ اللاتيني اليوناني .

وأعقب نظرية الطبائع الاربـع ، نظرية الأخلاط الأربعـة Chymon التي هي أجسام أو رطوبات يستحيل اليها الغذاء وهي : الدّم والبلغم والمرّة السوداء والمِرة الصفراء ، وأول شرح لنظرية الأخلاط والطبائع والعناصر يقع في رسالة « طبيعـة الانسان لابقراط ، تلك التي نسبها أرسطو الى « بوليبوس » .

واستكمـل هـذا الهرم مـن الرباعيـات بنظرية الامزجـة الاربعة Crasis التي شـرحت لأول مرة على يـد جالينوس وهي : المزاج البلغمـي والدّمـوي والصفراوي والسوداوي ، وقد استمرت النظرية الاساسية في التعليم الطبي الجاليني حتى القرن التاسع عشر ، ولا تزال تذكر الى اليوم خارج نطاق الطب ـ على الاقل ـ كما يشهد بذلك ، أو على ذلك ، كثير من التعابير في معظم لغـات العالم،وحتى في الطب فان نظرية الامزجة قد تكون ذات اتصال بالناموس العام الذي قرّره هنري لوشاتليـه Henri Le Chatelier (١٨٥٠ م ـ ١٩٣٦) حيث قـرر عـام (١٨٧٧م) « ان الاتزان في جهاز ما في جسم الانسـان اذ أزاحـه من مكانه ضغط عارض فان انحرافه يميل معه الى ازالة ذلك التوازن » . وقد تكون نظرية الامزجة ذات صلة بنظرية تساند الغدد الصم ، وبكيفية حدوث المناعة والاصابة بالسل .
ونظرية الأمزجة تقول ان العناصر الأربعة والطبائع الأربعة والأخلاط الاربعة موجودة في كل جسم حي ، والعافية تستتبع قيام توازن بينها من جهة وفي كل واحدة منها على انفراد من جهة أخرى .

وكان أبقراط يعتبر الجسم الانساني كلاً متماسكا يعمل كوحدة وله علاقـة تجاوب وانسجام مع البيئة . فاذا اختلّ توازن الاختلاط داخل الجسم حدث المرض، واذا اختل التوازن بين طبيعة الانسان (الفيـس) والبيئة حدث المرض كذلك ، بمعنى أن الجسم الانساني يحمل بين طياته استعدادا طبيعيا للشـفاء . لقد بنى ابقراط تعاليمه الطبيـة على أساس الاعتـداد على « القوة الطبيعيـة للشفاء » Vis Midicatrics naturea ، وبالتعبير الحديث : ان العافية حالة من التوازن ، وحيث لا يكون التصدع بالغا يعود التوازن من تلقاء نفسه . لذا وجب علينا توفير

الراحة الجسدية والنفسية ليتسنى للطبيعة تحقيق قوتها الشفائية باعادة التوازن الى أجسامنا •

إن كلّيات الطب اليوناني هي وليدة نظرية «فيثاغورث» (٥٨٠ ــ ٤٩٧ ق٠م) الخاصة بالرقم (٤) الذي اعتبره رقما متكاملا ، وذلك من تأثيرات بابلية في اعطاء قيمة فلسفية لبعض الارقام ، كالرقم ٧ ، ١٢ ، ٦٠ ، ٣٦٠ ، ومن تأثيرات فلسفية في العناصر أي الاركان (وهي من الحضارة المصرية القديمة) قد استمدت تلك العناصر كلها أو بعضها • فلا غرو ان قلنا ان هذه النظريات تمثل في حقيقة الامر الرغبة الملحّة في تحقيق التناسق الذي أرشد رجال العلم أحيانا وأضلهم أحيانا في العالم أجمع [1] •

اثر كليات اليونان الطبية في الطب العربي :

قال براون في كتابه « الطب العربي » : إن الاسس التي بني عليها الطب العربي نجدها في الكتب والمؤلفات الكبيرة حيث ابتدأ مؤلفوها بفصول عن الأخلاط والطبائع والأمزجة [2] •

إن ما قاله الدكتور براون من أن الطب العربي بني على نظريات الاخلاط والطبائع والأمزجة هو صحيح لا اعتراض عليه ، فأطباء العرب ــ كما قلت ــ قد شادوا صرح طبهم على أسس يونانية ثم أبدعوا بما ابتكروا وأضافوا •

وقال الدكتور التجاني الماحي في كتابه « مقدمة في تاريخ الطب » : كانت نظرية الأخلاط الأربعة هي النظرية السائدة ، على ضوئها باتوا يعللون وظائف الجسم ونشوء المرض فيه • ولم يستطع العرب أن يحسّنوا معرفتهم في هذين العلمين ، أو أن يأتوا بجديد فيهما [3] •

إن ما قاله التجاني من أن نظرية الاخلاط الاربعة هي النظرية التي كانت سائدة عند أطباء العرب، يتفق والواقع ، ولكن لي اعتراض على قوله : « ولم يستطع العرب أن يحسّنوا معرفتهم في هذين العلمين ، ويعني بهما الفزيولوجيا Physiology وعلم الامراض Pathology ، ولم يأتو بجديد فيهما » ، فأقول : إن الاطباء العرب لم يتقيدوا بنظريات اليونان الطبية تماما ، بل قبلوا منها ما قبله العقل وأيدته التجربة ، ورفضوا ما رفضه العقل ولم تؤيده التجربة ، فاسمع الى ما قاله ابن رشد في هذا الخصوص : « علينا أن ننظر الى ما قالته الأمم السابقة وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وماكان غير موافق



للحق نبهنا عليه وحذرنا منه ، وعلينا أن نستعين بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك ، سواء أكان هذا مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك، اذا كان فيها شروط الصحة[٤]» •

لقد رسم ابن رشد ــ وهو فيلسوف وطبيب ــ لنفسه ولمن أتى بعده هذا المنهج السليم في تعامله مع نظريات من تقدمه من أمم فخطا خطوات في طريق البحث العلمي وخاصة حينما قال : « فما كان موافقا للحق قبلناه ••• وما كان غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه • » •

مهما يكن من أمر ، فاننا اذا أردنا أن نعرف أثر النظريات اليونانية في الطب العربي وجب تقسيم الطب العربي الى دورين : دور مقدمة الخروج على النظريات اليونانية ، ودور الخروج على هذه النظريات •

١ ــ دور مقدمة الخروج على نظريات اليونان الطبية :

إن أول من خرج على نظريات اليونان الطبية هو الرازي ، خرج عليها ولم يصرح بذلك ، بل قال في رسالته « الجدري والحصبة » : « فلنبتدىء الآن بذكر الفاعل لهذا الداء ، ولما لا يكاد يفلت منه ولا واحد من الناس ، ثم ما يتلو ذلك فصلا فصلا » ، الى أن قال : « ومن أجل ذلك يشبه دماء الصبيان والاطفال العصارات التي يبتدىء فيها الطبخ المؤدي الى النضج العام ، ولم تبلغ فيها الحركة الى الغليان وتشبه دماء الشبان ما قد غلي ونشّ من العصارات ، وانقشعت عنه كثرة الابخرة وفضولها ، كالشراب الذي قد انقشعت عنه قوته وقرب أن يبرد ويصير خلاً » وقال كذلك : « ويكون الجدري عند عفونة الدم وغليانه[٥] •

إن تشبيه ما يحدث في الدم من تأثير (جرثوم) الجدري بما يحدث عند تحول الخمر الى خلّ ، هو تشبيه سليم يدل على أن الرازي فكر بوجود عامل ما يؤثر في الدم فيحدث فيه ما تحدثه الخمائر حين تحول الخمر الى خل ، والعصير الى خمر ، فالرازي أول من فكر هذا التفكير وعلّل هذا التعليل ، وليس لنا أن نطلب اليه أكثر من هذا في زمن يفتقر فيه العلماء الى ما هو ميسّر لنا الآن من مخابر ومجاهر ومعامل وغيرها ، ولم نر الرازي هنا اتباعيا يسير على نهج اليونان في تعليل أسباب الجدري ، فلم ينسب المرض الى اختلال في توازن العناصر والطبائع والاخلاط والأمزجة ، ولا عجب فالرازي نجده في أحسن حالاته وأوضح تعليلاته عند مايتحرر من قيود الكليات اليونانية في الطب ، ويكتنفه الغموض والابهام كلما انضوى تحت لواء فلسفة اليونان الطبية أعني كليات الطب اليوناني •

لقد تناول الرازي أول وصف سريري للجدري في رسالته « في الجدري والحصبة » والوصف في نظري أول خطوات المنهج التجريبي ، والمنهج التجريبي

هو أساس النظريات الصحيحة في علم الطب الحديث . قال الرازي : يتقدم خروج الجدري حمى مطبقة في الظهر وحكاك الانف والتفزع من النوم (٦) .

وأبو بكر (الرازي) أول واضع للتشخيص التفريقي بين الحصبة والجدري ؛ فاستمع لبعض ما قاله في هذا الخصوص : « غير أنّه لايكون في الحصبة من وجع الظهر ما يكون مع الجدري ولا في الجدري ما يكون من الكرب والغشي في الحصبة (٧) » .

ومن مبتكرات الرازي محاولته تطبيق معرفته بالكيمياء على الطب، فكان ينسب الشفاء الى التفاعلات الكيماوية التي تحدث في الجسم ، وهذه النظرية لا تختلف عن النظرية الحديثة في وظيفة الدواء وأثره في جسم الانسان العليل ، واستعمل الرازي الضوابط Controles في تجاربه ، وان استعماله لها يدل على أنه عرف التجربة العلمية بمعناها الصحيح ، فلكي يتحقق أثر الفصد في علاج مرض السرسام Meningitis قسم المرضى الى مجموعتين يعالج أحدهما بالفصد ، ويمتنع عن فصد الاخرى ، ثم يراقب الاثر والنتيجة في كل أفراد المجموعتين ينتهي عن طريق المقارنة الى قيمة العلاج . واليك ما قاله في هذا الخصوص : « فمتى رأيت هذه العلامات فتقدم في الفصد ، فاني قد خلصت جماعة به ، وتركت جماعة متعمدا استدني بذلك رأيا ، فسرسموا كلهم (٨) » .

ولم يكتف الرازي باجراء التجارب على المرضى من الناس ، بل أجراها على الحيوان ، ومنها القردة على اعتبار أنها شبيهة بالانسان ، فاستمع الى قوله في خواص الزئبق : « أما الزئبق العبيط فلا أحسب أنّ له كبير مضرة اذا شرب أكثر من وجع شديد ، سقيت أنا منه قرداً كان عندي فلم أر أنه عرض له الا ما ذكرت وخمّنت ، ذلك من تلويه وقبضه بفمه ويديه على بطنه » . وقال كذلك : « وأما اذا صبّ في الأذن منه فان منه نكاية شديدة ، وأما المقتول منه والمصعد خاصة Sublimate فانه قاتل (٩) » .

وكان الرازي كالطبيب الحديث يدرك أهمية التجارب الذاتية أي الشخصية ، فاسمع قوله في هذا المجال : « جرّبت في نفسي ورأيت أن أجود ما يكون أن ساعة ما يحس الانسان بنزول اللهاة والخوانيق يتغرغر بخل قابض مرات كثيرة (١٠) » .

وهذه تجربة ذاتية أخرى : قال الرازي : « كان لي وجع في الطحال فدمت على أخذ الاطريفل لشيء آخر فأذهب الوجع البتة (١١) .

ومن مبتكرات الرازي الطب النفساني ، فهو يشير الى أثر العامل النفسي في صحة المريض وفي إحداث الأمراض ، اذ كان يرى أن سوء الهضم قد يكون لأسباب



نفسية ، وذلك بقوله : « قو يكون لسوء الهضم أسباب بخلاف رداءة الكبد والطحال ، منها الهواء والاستحمام ونقصان الشرب وكثرة اخراج الدم • والجماع والهموم النفسية (١٢) • فالرازي هنا يشير الي أن من الأمراض الجسمية ما هي نفسانية السبب • ففي سوء الهضم الناتج عن عامل نفسي نرى الاستدلال من الظاهر على الباطن • وهي ماهية الاستقرار عند جون ستوارت ميل John Stewart Mill

وللرازي رأي في أن النزف الرئوي قد يكون من عامل نفساني حيث قرأت في الحاوي قوله : « يجب أن لا ينظر صاحب الدم الى الاشياء الحمر لأنه يذكره فينفث (١٣) » •

وقد أشار الرازي الى وجود علاقة بين نفث الدم عند النساء والعادة الشهرية عندهن ، بمعنى أن النزف الرئوي قد يحدث في موعد العادة الشهرية التي انقطعت بسبب سل الرئة أو من مرض في الجهاز التناسلي •

وللرازي رأي سديد يتماشى مع الطب الحديث في سبب خبث الجروح العارضة في الرئة، ذلك بقوله : «ان القروح العارضة في الرئة خبيثة لانها دائمة الحركة(١٤)» • ومن هنا برزت فكرة الابرة الهوائية Pneumothorax لايقاف الرئة جزئيا عن الحركة كي نعينها على الشفاء في حالة اصابتها بتدرن متكهف •

أكتفي بهذا القدر عن الرازي لكي أنتقل الى طبيب آخر من أعلام الطب العربي وهو علي بن العباس المجوسي الاحوازي (الأهوازي) المدعو في الغرب Hally Abbas المتوفى عام (٩٩٤ هـ)

عرف علي بن العباس المجوسي الاتصال الكائن بين الاوعية الشعرية الوريدية والاوعية الشعرية الشريانية ، وهاك ما قاله في هذا الخصوص في كتابه كامل الصناعة ، قال : « هناك في الأوعية النابضة الأوردة » فتحات صغيرة للاتصال بالاوعية النابضة (الشرايين) ، وللبرهان على هذا الاتصال ، نجد أن قطع شريان يخرج الدم كله حتى الذي في الأوردة (١٥) » •

والأهوازي أول من قال ان انقباض الرحم هو سبب الطلق وخروج الجنين ، خلاف ما سطره أطباء اليونان في كتبهم في هذا الخصوص من أن خروج الجنين من رحم أمه يتم بحركة ذاتية فيه ، أي في الجنين (١٦) ذاته •

لاشك أنه رغم بعد صيت الرازي وعبقريته •• وبراعة المجوسي وعلمه ، فان العملاق الذي سيطر على عقول الناس وعلى الفكر الطبي في الشرق والغرب على السواء قرونا طويلة امتدت حتى القرن السادس عشر هو أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧ م) •



لقد سار ابن سينا على نهج ابقراط وجالينوس في طبه النظري ، رغم تغيير على الافكار والمناهج الطبية قرونا عديدة ، وقد خالفهما في إسناده الى الشبكية دوراً أكبر في عملية الابصار من العدسة [١٧] •

ولابن سينا رأي مبتكر في العقم ما سبقه اليه أحد فقد قال : لو بدّل كل صاحبه لبطل العقم وكان الولد [١٨] •

ولابن سينا معلومات قيمة في باب التشخيص التفريقي بين الصرع والهيستريا ، إذ بيّن أن بينهما تشابها في كثير من الاحكام ، وأما الخلاف في الأعراض بينهما فهو أن الصرع يفقد العقل ، وان المهوسة إذا قامت حدّثت بأكثر ما كان بها ، وان الزّبد لا يسيل من المهوسة سيلانه في المصروعة [١٩] ، فالهوس Hysteria لايفقد العقل ولا التذكر •

وقد أشار ابن سينا الى انتقال الامراض بالماء والتراب ، ووصف الداء الخيطي بشكل لم يسبق اليه ، وذكر انتشار الدودة الخيطية Oxyurid في الجسم ، وأعراضها ، وتعرّض للديدان المعوية وبين عوارضها [٢٠] •

وقال ابن سينا : إن من الأمراض ما يحدث بالعدوى ، واليك ما قاله بهذا الخصوص في قانونه : « ومن الامراض أمراض معدية مثل الجذام والجرب والجدري والحمى الوبائية والقروح العفنة وخصوصا اذا ضاقت المساكن ••• ومثل الرّمد [٢١] » •

لقد كان ابن سينا يعرض كليات اليونان الطبية في (قانونه) بثقة وقوة مستمدة من الفلسفة ، أما الجزئيات التي لا تمس المبادىء الفلسفية ، فقوله فيها علمي خالص لاينضوي تحت لواء نظريات اليونان •

مهما يكن من أمر فان المقارنة بين كليات ابن سينا في الطب وطابعها الفلسفي اليوناني وجزئياته ذات الطابع العلمي ، أقول : ان هذه المقارنة من البحوث الممتعة في دراسة كتابه القانون •

الحواشي :

(١) مراجع ما تقدم من البحث : (أ) تاريخ العلم لجورج سارتون / جـ٢/ ص٢٢٨ ـ ص ٢٢٩ / الترجمة العربية / وكذلك ص٢٣٠ و ص٢٤٧ و ص٢٤٨ و ص ٢٥٠ و ص٢٩٢ •

(ب) عدد خاص للجمعية المصرية لتاريخ العلوم / العدد الثالث / ص ٤٢ .

(ج) ابن النفيس للدكتور بول غليومجي / سلسلة التراث العربي في الكويت / ص٣٥ ــ ص ٦٣ .

(٢) الطب العربي تاليف الدكتور براون ترجمة الدكتور داود سلمان ص ١١٢ طبعة بغداد .

(٣) مقدمة في تاريخ الطب تاليف الدكتور التجاني الماحي ص ١٤٢

(٤) لمحات من التراث الطبي العربي للدكتور مرسي محمد عرب ص ٥١ (الاسكندرية ١٩٧٥ م) .

(٥) (رسالة الجدري والحصبة) للرازي تحقيق فانديك /بيروت/ص١٢ــص١٤

(٦) المصدر نفسه رقم ص٥ ــ ص١٩

(٧) المصدر نفسه رقم (٥) ص ١٩ ــ ص ٢٠

(٨) مجلة المشرق /بيروت/ العدد ٥٦ ص ٢٣٩

(٩) رسالة للرازي مخطوطة محفوظة في مكتبة بودليان باكسفورد /ج٢/ ص ١٠٧ ــ ١٠٨

(١٠) الحاوي للرازي /ج٣/ ص ٢٧٩

(١١) الحاوي للرازي /ج٣/ ص٢٨٤ . ان لفظ اطريفل يدل على المعجون وهو يعني باللغة الهندية الدواء المؤلف من اهليلج واحلج

(١٢) الحاوي للرازي /ج٣/ ص٦١

(١٣) الحاوي للرازي /ج٣/ ص ٦٢

هكذا ذكر صاحب المقال والصحيح ج ٤ ص ٨٣ والعبارة التي في هذه الصفحة هي : « صاحب الدم لا يجب أن ينظر الى الاشياء الحمر وذلك انه يجذب الدم الى ظاهر الجسم بمشاكلته للرئة ــ » ارى هذا انما يفعل لانه يذكر النفس بالدم ..

« المجلة »

(١٤) الحاوي للرازي /ج٤/ ص ٨٢

(١٥) كامل الصناعة لعلي بن العباس المجوسي (ج١/ص١٣٩)

(١٦) امين خير الله / الطب العربي / مطبعة لبنان / ص ١٧٤

(١٧) بول غليومجي /ابن النفيس/ طبع الكويت / ص١٠٢

(١٨) احمد شوكت الشطي / تاريخ الطب وآدابه واعلامه /ص٢٥٠/ طبعة دمشق

(١٩) المصدر نفسه ص ٢٤٩

(١٩) المصدر نفسه ص ٢٥٠

(٢٠) المصدر نفسه ص ٢٤٩

(٢١) ابن سينا /القانون /ج١/ ص٧٦



عصر ابن سينا الثقافي

للمرحوم الدكتور مصطفى جواد

كتب العلاّمة المرحوم الدكتور مصطفى جواد هذا البحث في مهرجان ابن سينا الذي اقيم في طهران سنة ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م بعنوان « الثقافة العقلية والحال الاجتماعية في عصر الرئيس ابي علي بن سينا » ، وقد رغبنا في نشره هنا تتميماً لبحث عصر ابن سينا من اكثر جوانبه وضربنا صفحاً عن مستهله وخاتمته اذ لا يتعلقان بصلب الموضوع .

« المجلة »

من المعلوم أن الشيخ الرئيس ابن سينا ولد في الثلث الأخير من القرن الرابع للهجرة وكانت أمهات كتب العلم اليونانية ومنها كتب المنطق والهيأة والهندسة وغيرها من الرياضيات في ذلك العصر من الكتب المترجمة الى العربية المبثوثة في أقطار العالمين ، وكانت النهضة العلمية قد آتت ثمراتها بالانتقال من الترجمة الى التأليف ، ومن الدراسة الى التصنيف ومن الاستيعاب الى الاختصار وأحيانا من الاختصار الى الشرح والبيان ، فألفت كتب في الفلسفة وآلتها التي هي علم المنطق ، وفي علم الهيأة والطب والموسيقى والطبيعيات والحيوان والنبات ، واستذاقت الخاصة طعم العلوم العقلية واستفادوا منها في تثقيف العقول وتحرير البحوث والتحرر في السلوك الى الحق والخير اللذين هما قوام الفلسفة ، ولم يمنع من انتشار تلك العلوم غلاء كتبها فقد كانت النسخة المجلدة الكاملة من كتاب المجسطي في الهيأة لبطليموس القلوذي تباع بعشرين ديناراً (١) وكان ذوو النفوس الشريفة

القادرون للعلوم حق قدرها يشعرون بصعوبة طلبها على الناس بسبب غلاء الكتب فأسسوا دوراً للعلم والحكمة ، وقفوها على الطلاب ورادة_ المعرفة كدار العلم لأبي القاسم جعفر بن حمدان الموصلي العالم الرياضي الفقيه الشافعي المتوفى سنة ٣٢٣هـ(٢) ومثل دار علم أنشأها بالبصرة رجل سكت التاريخ عن ذكر اسمه ونطق بكريم فعله ، ولما شاهدها ملك الملوك عضد الدولة فناخسرو بن ركن الدولة البويهي قال : « هذه مكرمة سبقنا اليها »(٣) ومثل دار العلم لأبي منصور عبد الله بن محمد المعروف بابن شاه مردان الوزير بالبصرة أيضا(٤) وكذلك دار علم أبي علي بن سوار الكاتب من أهل البصرة(٥) فهذه ثلاث دور للعلم كانت بالبصرة وحدها ولاشك في أن اخوان الصفا أصحاب الرسائل المعروفة برسائل اخوان الصفا استفادوا كثيراً من الكتب الموقوفة بدور العلم بالبصرة في تأليف رسائلهم الفلسفية ، وكذلك ولأسباب أخرى أظنهم اختاروا البصرة مقراً لهم وموضعا لدراستهم وتأليفهم وليس بشيء جديد أن نقول ان الرئيس ابن سينا اطلع على تلكم الرسائل واستفاد منها فقد صرح البيهقي بذلك في تاريخه للحكماء ٠

وفي سنة ٣٨١ هـ عهد الملك بهاء الدولة بن عضد الدولة أنشأ الوزير أبو نصر سابور بن اردشير الشيرازي دار علم ببغداد في محلة بين السورين من كرخ بغداد وجعل فيها اثني عشر ألف مجلد في مختلف العلوم والآداب والاشعار (٦) فصارت دار العلم السابورية هذه كعبة للعلماء والأدباء من مختلف الاقطار والأصقاع بحيث شد الرحل اليها من الشام طالب علم أعمى مثل أبي العلاء المعري وخلد ذكرها بقوله في حمامة تهدل على شجرة مزهرة من أشجار دار العلم المذكورة :

وغنت لنا في دار سابور قينة
من الورق مطراب الأصائل ميهال(٧)

رأت زهراً غضاً فهاجت بمزهر
مثانيه أحشاء لطفن وأوصال

فقلت : تغني كيف شئت فانما
غناؤك عندي يا حمامة إعوال(٨)

وسار ذكر دار العلم السابورية في البلاد فبلغ الفاطميين بمصر فانشأوا مثلها على عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي وهي دار العلم المشهورة بالقاهرة يومئذ ، وقد بنيت سنة ٤٠٠ هـ كما جاء في كتاب النجوم الزاهرة « ٤:٢٢٢ » بعد دار العلم السابورية بتسع عشرة سنة ٠

ومنها دار علم أبي منصور بهرام بن مافنه الكازروني وزير الملك أبي كاليجار بن سلطان الدولة بن بها الدولة بن عضد الدولة بن البويهي ، أسسها بفيروز آباد من كورة فارس قرب شيراز ووضع فيها تسعة عشر ألف مجلد أكثرها من أمهات الكتب ، ومنها أربعة آلاف ورقة بخط ابن مقلة الكاتب المشهور وكانت ولادة أبي منصور بهرام سنة ٣٦٦ هـ ووفاته سنة ٤٣٣ (٩) ومنها دار كتب أبي جعفر المهلبي الهمذاني بهمذان جعل فيها اثنى عشر ألف مجلد (١٠) ، وليس من شك في أنّ الرئيس ابن سينا اقتبس من كتبها واستعان على تأليفه وتدريسه بما فيها أيام اقامته بهمذان ومنها دار كتب عضد الدولة التي وصفها البشاري المقدسي في كتابه أحسن التقاسيم وأمرها مشهور وليس في الاعادة افادة .

فدور العلم هذه والتي لم يسعفنا الحظ بالوقوف على تاريخها والتي لا تمس بحثنا كدار علم فخر الملك ابن عمار بطرابلس الشام كان لها أثر كبير في اشاعة العلوم وتسهيل البحوث الثقافية وتيسير التأليف والتصنيف، والافاضة في بيان فضلها افاضة في البديهيات التاريخية الا أننا لا نرى بدآ من ذكر الدول التي ساعدت على نشر العلوم وازدهرت حرية البحث في أيامها وأيدت العلماء بأموالها وجاهها وأصبحت ملجأ للخائفين ، وملاذآ للمطرودين وموئلا للحائرين ومغنية للمفتقرين فأول هذه الدول الدولة السامانية بما وراء النهر وبعض خراسان أسسها السامانيون ، وكانوا منأ حسن الملوك سيرة يغلب عليهم العدل والدين والعلم ، ويعتقدون أن العلم لا يتقدم ولا ينمي الا في ظل الحرية والتسامح وللمنصور بن نوح بن نصر بن اسماعيل الساماني ألف أبو بكر الرازي كتابه (المنصوري) المشهور في الطب (١١) وكان لهم دار كتب عظيمة ببخارى ذكرها الشيخ الرئيس في املاء سيرته وأشار الى ما فيها من كتب علم الاوائل أي الفلسفية والعلوم المساعدة عليها والى كتب الفقه والعربية والشعر ، وأعلن باستفادته منها فوائد علمية جزيلة جليلة (١٢) .

ولا ننسى أن الملك نوح بن نصر الساماني كتب سنة ٣٥٠ هـ الى أبي سعيد الحسن السيرافي النحوي القاضي المشهور بكتاب يسأله فيه عن مسائل تزيد عدتها على أربعمائة مسألة في النحو والأدب ، وكان كتابه مقرونا بكتاب الوزير ابن البلعمي البخاري ، وكان أبوه البلعمي الكبير ، وهو أبو الفضل محمد بن عبد الله وزير الملك اسماعيل بن أحمد الساماني ، وكان واحد عصره في العقل والرأي وتكريم العلم وأهله وألف كتاب « تلقيح البلاغة » وكان معاصر المجدد الشعر الايراني أو مبدعه أبي عبد الله جعفر



ابن محمد الروذكي السمرقندي ، وكان يجل هذا الشاعر ويبجله ويقول : ليس الروذكي في العرب والعجم نظير وكلاهما توفي سنة ٣٢٩هـ (١٣) .

ومما قدمنا يظهر لنا أن حب العلم ونشره وجمع الكتب لم يكن مقصوراً على السامانيين بل كان ذلك معروفا عند وزرائهم كأبي الفصل البلعمي المقدم ذكره وبذكرنا الوزراء يخطر بالبال اسم الوزير أبي عبد الله أحمد بن محمد الجيهاني وزير الامير السديد منصور بن نوح ثم وزير الامير الرضى نوح بن منصور فهو مؤلف كتاب (آيين نامه) وكتاب « عهود الخلفاء » وكتاب « المسالك والممالك » وكتاب الزيادات على كتاب أبي العباس عبد الله الناشيء الاكبر في المقالات وكتاب المسالك والممالك وهو الكتاب الذي سلبه ابن الفقيه الهمداني وسرقه (١٤) وقد طبع بأوربة في المكتبة الجغرافية العربية . وكفى هذه الدولة العادلة العالمة فخرا أن نشأ في كنفها أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي الفيلسوف العظيم الشهير .

وكانت الدولة السامانية نفسها ملجأ الاحرار ومحط الأبرار وملاذ الأدباء والشعراء فاليها التجأ الامير أبو طالب عبد السلام بن الحسين المأموني الشاعر الكبير وكانت همته تسمو الى طلب الخلافة والامامة ويمني نفسه بالسير الى بغداد في جيوش من ايران(١٥) كما فعل بنو العباس أجدادهم أيام تأسيس دولتهم ، وكان ثلاثة من الامراء العباسيين قد التجؤوا اليها قبله : الاول من ذرية المهدي ، والثاني من ذرية المستكفي ، والثالث من ذرية الواثق وهو الامير أبو محمد عبد الله عثمان (١٦) وفي بلاد السامانيين وحدها استطاع أبو الحسن محمد بن أحمد الافريقي المعروف بالمتيم الشاعر نزيل بخارى أن ينظم قصيدته التي يصرح فيها بما لا يجوز للمسلم التصريح به ويخاطب زوجته وقد عذلته على تركه الصلاة وذلك حيث يقول :

تلوم علـى تركـي الصلاة حليلتـي
فقلت اعزبي عن ناظري أنت طالـق
فـوالله لا صـليـت لله مفلســـا
يصـلي له الشـيخ الجليـل و فائـق

وفائق الذي ذكره الشاعر هو عميد الدولة أبو الحسن بن عبد الله الرومي الاصل ولي للسامانيين سارته أكثر مدن خراسان ، نيفاً وأربعين سنة (١٧) الى أن يقول المتيم الافريقي :

ولاعجـب أن كـان نـوح مصـليـا
لان لـه قسـراً تديـن المشـارق
لماذا أصـلي أيـن بـاعـي ومنزلـي
وأيـن خيولـي والحـلي والمناطق ؟

وأيـن عبيـدي كالبـدور وجوههـم

وأيـن جـواري الحسـان الرقائـق

أصـلي ولافتـراً من الارض تحتوي

عليـه يميـنـي اننـي لمنافـق ؟!

تركـت صـلاتي للذيـن ذكرتهـم

فمـن عـاب فعلي فهو أحمـق مائق

فان صـلاة السيـىء الحـال كلهـا

مخاريـق ليسـت تحتهـن حقائـق

بلى ان عـلي الله وسـع لـم أزل

أصلـي له ما لاح في الجـو بارق(١٨)

ولا نود أن نطيل الوقوف على الدولة السامانية وذلك لننتقل الى الدولة الخوارزمشاهية الاولى ، فانها من الدول التي احتضنت العلوم في عصر ابن سينا وكانت قصبتها كركانج مركزاً من مراكز العلم كما كانت بخارى في الدولة السامانية الا أن كركانج لم تبلغ مبلغ بخارى وان نبغ فيها مثل أبي الريحان البيروني العلامة الذي يغني ذكر اسمه عن كل بسط في سيرته وكان فيها مثل الوزير أحمد بن محمد السهيلي الخوارزمي وزير خوارزمشاه علي بن مأمون وابنه مأمون الثاني بن علي ، والى هذا السهيلي التجأ الرئيس أبو علي بن سينا كما ذكر هو في املاء سيرته قال : ودعتني الضرورة الى الاخلال ببخارى والانتقال الى كركانج وكان أبو الحسن السهيلي المحب لهذه العلوم بها وزيراً (١٩) .

وكان أبو الحسن السهيلي يجمع بين آلات الرئاسة وأدوات الوزارة وفضائل العلم والادب وله كتاب « الروضة السهيلية » في الاوصاف والتشبيهات وبالتماسه ألف الفقيه الحسن بن الحارث الحسوني الكتاب الموسوم بالسهيلي في فقه المذهبين الحنفي والشافعي ، وقد خرج السهيلي من خوارزم سنة ٤٠٤ ودخل بغداد فاستوطنها وأكرمه فيها الوزير فخر الملك أبو غالب محمد بن خلف الواسطي وزير سلطان الدولة فنا خسرو بن بهاء الدولة بن عضد الدولة البويهي ، ولما قتل الوزير المذكور خرج السهيلي هاربا فالتجأ الى الامير غريب العقيلي أمير تكريت وسامرا وغيرهما وتوفي عنده بسامرا سنة ٤١٨ هـ(٢٠)



وقبل أن نعرج على دولة بني بويه نذكر من الحكماء الذين كانوا بخوارزم في عصر ابن سينا مثل أبي الخير الحسن بن بابا البغدادي المولد الخوارزمي الدراسة الغزنوي الخاتمة وهو الذي قال فيه الشيخ ابن سينا : « فاما أبو الخير فليس في عداد هؤلاء ولعل الله يرزقنا لقاءه فيكون اما افادة واما استفادة (٢١) .

ولما دان شرقي ايران والعراق والجزيرة لسلطنة بني بويه ودخلت الخلافة العباسية في حمايتهم أخذت العلوم تزدهر ازدهاراً سريعاً حتى صارت أيامها من أزهر العصور العلمية الاسلامية وذلك لتوفر الحرية الدينية والحرية القلمية وكانت هذه الحريات قبلهم مذمومة مكتومة وقد عوقب عليها قبلهم بالموت ، كما جرى على الحسين بن منصور الحلاج وصاحبه شاكر (٢٢) . فظهرت الأقلام الحرة وصرحت النفوس الكاتمة ، وتفست الصدور المحرجة واعترف بسلطان العقل فنفذ حكم المعقول في المنقول ، وكان المنقول قبل ذلك مقدسا كائنة ما كانت حقيقته من حيث الصحة والاختلاق والامكان والاستحالة . ولم يخش جماعة ممن غلبت عليهم الرعونة والحماقة أن يصرحوا بالالحاد متحدين بذلك الرأي العام ، ومنهم أحمد النهر جوري أحد الشعراء من الطبقة الوسطى ، فقد كان معالنا بالالحاد غير كاتم له ، وكان قوي الطبقة في الفلسفة وعلوم الاوائل متوسطا في علوم العربية ، وقد أدرك أوائل القرن الخامس وعاصر ابن سينا وتوفي سنة ٤٠٢ (٢٣) .

وفي أيام بني بويه ظهر افاضل العلماء وفحول الشعراء والكتاب ومهرة الفقهاء وفوقة الحكماء والفلاسفة والاطباء واستعاد الاعتزال قوته ونشاطه واتسع وشاع ، وكان ملوك بني بويه ووزراؤهم وأعيان دولتهم الآخرون يميلون الى العلوم ويرغبون في الحكمة ويعملون على نشر المعارف وقد ذكرنا من الملوك عضد الدولة صاحب دار الكتب العظيمة التي وصفها المقدسي البشاري وأومأنا اليها آنفا وماعسى الواصف أن يصف من الثقافة العقلية في دولة من وزرائها أبو الفضل بن العميد وابنه أبو الفتح بن العميد والصاحب بن عباد وسابور بن أردشير مؤسس (دار العلم) بالكرخ وأبو منصور بهرام بن مافنه مؤسس دار الكتب بفيروز آباد وخازن من خزان دور كتبها أبو علي أحمد بن محمد مسكويه (٢٤) وأمير من أتباعها شمس المعالي قابوس بن وشمكير الذي أراد أن يستخلص أبا الريحان البيروني لنفسه ويرتبطه في داره على أن تكون له الامرة المطاعة في جميع مايحويه ملكه ويشتمل عليه ملكه اعترافا منه بجلالة العلم ، فلم يوفق (٢٥)

وفي أيام البويهيين ألفت أمهات الكتب في العلوم والفنون · وتتمثل حرية الاقلام الصادرة عن الحرية الفكرية في مثل كتاب « الشافي » للشريف المرتضى و « المغني » لقاضي القضاة في الدولة البويهية أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد الاسد آبادي الشافعي المتوفى بالري سنة ٤١٥ وقد عاصر ابن سينا وتتمثل تلكم الحرية في أن هذا القاضي الكبير كان شافعيا في الفروع معتزليا في الأصول (٢٦) ·

ولا نرى حاجة الى ذكر كتب الباقلاني والشيخ المفيد وأبي حيان التوحيدي ومسكويه المقدم ذكره والماوردي الشافعي أقضى قضاة الدولة العباسية فكلها تمثل الحرية الفكرية ·

في هذا العصر وفي هذا المجتمع ولد الرئيس أبو علي بن سينا ولو كان لبيئته اتصال بغير هذه الاقطار لوصفنا الحال الثقافية فيها كدولة بني حمدان في شمال سورية وهي الدولة التي قصدها أبو نصر الفارابي والقي عصا ترحاله في كنفها ، وذلك هو الفخر العظيم والمجد الجسيم ·

أجل ان الرئيس أبا علي بن سينا ولد في ذلكم المجتمع وكان والده من أهل بلخ بخراسان وانتقل الى بخارى قبل أن يولد أبو علي فلماذا انتقل ؟ انتقل لأن بلخ كانت مقراً لأمير ناصر الدولة الغزنوية (٢٧) ولأن خراسان كانت من مناطق المذهب الشافعي وكان هذا المذهب يزداد قوة كلما اتجه من خراسان نحو الغرب ويتضاءل كلما اتجه نحو الشرق وفي بلخ يلتقي هو والمذهب الحنفي وجهاً لوجه وكانت ماوراء النهر ومنها بخارى من مناطق المذهب الحنفي الا مدينة خيوه أي خيوق من نواحي خوارزم فان أهلها كانوا شافعيين (٢٨) والا الشاش مما وراء نهر سيحون فقد أشاع فيها مذهب الشافعي الامام أبو بكر محمد بن علي القفال الشاشي المشهور المتوفى فيها سنة ٣٦٦ هـ (٢٩) ·

فمعنى الانتقال من بلخ الى بخاري يؤمئذ هو الانتقال من المنطقة الشافعية الى المنطقة الحنفية · وكان آل سبكتكين منذ عهد السلطان محمود الغزنوي من أنصار المذهب الشافعي المؤيدين للعقيدة الاشعرية لا المذهب الحنفي الذي يحكم العقل في المشكلات الدينية ويميل أحيانا الى الاعتزال ويقول بالرأي والقياس في الاحكام · وكان سبكتكين حنفياً كأكثر المماليك الذين يربون في تلك المناطق الا أنّ التقاء المذهبين في بلاده أثر في نفسه ولم يظهر في عقيدته بل ظهر على عهد ابنه السلطان محمود فانتقل من



المذهب الحنفي الى المذهب الشافعي (٣٠) وصار من المتحمسين له ، ولا سيما بعد علمه بأن خلفاء بني العباس قد أخذوا بمذهب الشافعي وهم على عهده وائمته ومصدر سلطته الدينية في مملكته ، وكانت بخارى أقل أخذاً بمذهب الاعتزال من كركانج لقربها من خراسان المنطقة الشافعية اللاعتزالية (٣١)٠

انتقل والد ابن سينا من المملكة الغزنوية الى المملكة السامانية لغلبة المذهب الحنفي على رعايا الدولة السامانية ولما في هذا المذهب من التسامح الديني في دراسة العلوم العقلية حتى لنستطيع أن نصرح بأن المذهب الحنفي من أعظم الاسباب في تقدم الفلسفة عند المسلمين ، وكان الباعث على طلب الهجرة الى بلاد التسامح أنّ والد الشيخ الرئيس كان ممن أجاب داعي المصريين الفاطميين الاسماعيليين كما ذكره ابنه الرئيس في (املاء السيرة) ودخل في المذهب الاسماعيلي وكانت دعاية ذلك المذهب قد بلغت تلك البلاد (٣٢)

وسيرة داعي الدعاة هبة الله بن موسى الشيرازي تصور لنا قوة تلك الدعاية وطرائقها وحقائقها (٣٣) فقد كانت متدرعة بدرع من العقل ، ومتذرعة بذريعة من النقل بحيث نشأ في أكنافها مثل أبي العلاء المعري الفيلسوف الشاعر وغيره من أهل الافكار الحرة ٠ قد ذكر الشيخ الرئيس أنه لم يمل الى العقيدة الاسماعيلية التي اعتقدها أبوه وأخوه وصرّح وباح بنفوره منها ٠ فكيف يصح أن ينسب الى مذهب الاسماعيلية ؟ فان كان السبب وجود ذكر النفس والعقل في كتبه فكل الفلسفة تتناول النفس والعقل ، وان كان السبب النص التاريخي فليس فيه ما يدل على تمذهبه بالاسماعيلية أبداً ٠

والظاهر أن الاضطهاد المذهبي كان شديداً في خراسان وخصوصاً بعد وصول الدعوة الاسماعيلية المصرية اليها وقد جرب الاسماعيلية هناك حظهم فاخفقوا وخابوا ذلك أنهم أرسلوا داعيا من دعاتهم اسمه عبد الله بن علي العلوي التاهرتي من أهل مدينة (تاهرت) في أقصى المغرب ومن ذرية الحسن المثنى ، أرسله الحاكم بأمر الله الفاطمي الى السلطان محمود الغزنوي يدعوه الى المذهب الاسماعيلي وكان معه قسم من تصانيف الاسماعيلية ففوّض السلطان محمود أمره ومناظرته الى أهل نيسابور وهم جمرة الشافعية وجمهورهم اذ ذاك فاجتمع في محفله أئمة الفرق وانبرى الشيخ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر النيسابوري المعروف بالبغدادي لمناظرة العلوي التاهرتي ، فقطعه وألزمه الحجة بحيث سكت ولم يستطع الجواب ثم

رفع أمره الى الخليفة القادر بالله العباسي ، فأمر بقتله فقتل بنواحي بست بعد سنة أربعمائة للهجرة بقليل (٢٤) • وكان من نتائج هذه المناظرة ظهور كتاب (الفرق بين الفرق) لعبد القادر البغدادي فهو بمثابة تذكار لانتصار الشافعية الأشعرية على المذهب الاسماعيلي والمذاهب الأخرى غير المعترف بها •

وأنا لا أشك في أنّ جماعة ممن تمذهبوا بالاسماعيلية هاجروا من خراسان الى ما وراء النهر خوفا من ظهور أمرهم وخشية أن يقتلوا كما قتل التاهرتي ولم يعد الاسماعيلية الى خراسان الا بعد عُلُوّ أمرهم •

اذن نشأ الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا في موطن تغلب عليه الحنفية، وكان والده من أصحاب التصرف والولاية فيه وكان حنفيا ثم اسماعيليا (٢٥) ولم يمنعه مذهب أبيه الباطني الاسماعيلي أن يكون كشبان أهل بخارى المتفقهين فاشتغل بالفقه الحنفي وعلم المناظرة المعتمد على علم الكلام الذي هو من فلسفة الاسلام ، وقد ساعده هذا المذهب على التوفر على العقليات ولعله لولا ذلك لم يكن فيلسوفا على ما أظن •

وكان أشهر الفقهاء الحنفيين ببخارى يومئذ أبو محمد اسماعيل بن الحسين بن علي البخاري المعروف بالزاهد فقد كان امام عصره في الاصول والفروع وروى الحديث النبوي عن الشيوخ والثقات وحدّث به وممن روى عنه الحديث محدث بغداد في عصره عبد العزيز الازجي والقاضي أبو جعفر محمد ابن أحمد السمناني الاصل ثم البغدادي الحنفي • وكان الشيخ اسماعيل الزاهد هذا قد قرأ هو الفقه الحنفي علي أبي بكر محمد بن الفضل الكماري البخاري الحنفي المتوفى ببخارى سنة ٣٨١ هـ وعلي أبي حفص الصغير •

وتوفي اسماعيل الفقيه الزاهد أستاذ ابن سينا سنة ٤٠٢هـ (٢٦) أي قبل وفاة ابن سينا بست وعشرين سنة وقد ذكر الشيخ ابن سينا شيخه الحنفي هذا في املاء سيرته بقوله « وكنت قبل قدوم أبي عبد الله الناتلي اشتغل بالفقه والتردد فيه الى اسماعيل الزاهد وكنت من أحزم السائلين وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الذي جرت عادة القوم به » • وذكر دراسته للفلسفة وقال (وأنا مع ذلك مشغول بالفقه وأناظر فيه وأنا يومئذ من أبناء ست عشر سنة) الى أن قال (وقدمت على الامير بكركانج وهو علي بن مأمون وكنت اذ ذاك على زي الفقهاء بطيلسان وتحت الحنك فرتبوا لي مشاهرة تقوم بكفاية مثلي) (٢٧) •



فالشيخ أبو علي بن سينا لولم تغلب عليه الفلسفة لكان فقيهاً حنفياً كبيراً وذلك لدراسة الفقه الحنفي دراسة تامة مع علم الكلام وفن المناظرة اللذين هما من أظهر الميزات للمذهب الحنفي ، ومما يؤيد هذه الحقائق التاريخية تعاطيه الشراب أي النبيذ على ما هو معروف من جواز شربه على مذهب الامام أبي حنيفة ، وفي ذلك يقول (وأرجع بالليل الى داري فاحضر السراج بين يدي واشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف عدلت الى شرب قدح من الشراب لكيما تعود إليّ قوتي ثم أرجع الى القراءة) (٣٨) والظاهر أنه استفاد من تساهل المذهب الحنفي وتسامحه في ذلك الى أقصى حد حتى قال صاحبه أبو عبيد الجوزجاني « كان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم وكنت أقرأ من الشفاء نوبة وكان غيري يقرأ من القانون نوبة،فاذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهيّئ مجلس الشراب بآلاته فكنا نشتغل به » (٣٩) فهذا الشراب الذي أشار اليه ابن سينا وصاحبه أبو عبيد انما هو الطلا وهو ما طبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه وهو (مي بخته) وعرّبته العرب فقالوا (ميبختج)(٤٠) واليه أشار العلامة جار الله الزمخشري بقوله :

وان حنفيا قلت قالوا بأنني　　أبيح الطلا وهو الشراب المحرم

ونحن لانريد بهذا القول أن ننزه ابن سينا من كونه قد شرب الخمر بل نقف عند النصوص التاريخية ومعاني الالفاظ الواردة فيها والا فقد عثرنا على أبيات له تثبت عليه شربه الخمر ان صدق الراوي لها قال أبو علي بن سينا في نعت الخمر :

دم الدنّ في شرع الندامى محلل
ومن أجله ثغر الكؤوس يقبل

غدت كعبة اللذات قبلة دنّها
ونحن نلبّي عندها ونهلّل

فلو لم تكن في حيّز قلت إنها
هي العلة الاولى التي لا تعلل (٤١)

وهذا شعر فيلسوف ظريف قد ذهب في الحرية كل مذهب وما أحراه أن يكون من شعر ابن سينا مادام فيه مثل قوله « هي العلة الاولى التي لا تعلل » فانه اصطلاح كلامي فلسفي ظاهر .

وفي الحق أن الشيخ ابن سينا انغمس في الحكمة والفلسفة من الفرق الى القدم وأصبح مذهبه الحنفي وفقهه مثل الخيال من الحوادث البعيدة الزمان، وارتفع عن أن يقال انه من أهل المذهب الفلاني المتعصبين والمذهب الفلاني، أما أن بعض فلسفته يوافق بعض فلسفة الاسماعيلية فذلك لأن كلتا الفلسفتين تلتقيان أحيانا في مورد واحد وتغترفان من معين واحد وأنا أرى أنه آلت حاله الى أن صار (لا مذهبيا)، ولذلك رمي بالمبدعات بل المكفرات، قال شهاب الدين أبو اسحاق ابراهيم بن عبد الله الحموي المعروف بابن أبي الدم الحموي القاضي الشافعي المؤرخ المتوفى سنة ٦٤٢ هـ في كتابه (الملل والنحل) ، (ولم يقم أحد من فلاسفة الاسلام مقام أبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا وكان أبو علي أقوم الرجلين وأعلمهم) الى أن قال « وقد اتفق العلماء على أن ابن سينا كان يقول بقدم العالم ونفي المعاد الجسماني ولاينكر المعاد النفساني ونقل عنه أنه قال : ان الله لايعلم الجزئيات بعلم جزئي بل بعلم كلي ، فقطع علماء زمانه ومن بعده من الأئمة من يعتبر قولهم أصولا وفروعابكفره وبكفر أبي نصر الفارابي ن أجل اعتقاد هذه المسائل وأنها خلاف اعتقاد المسلمين »(٤٢) .

والقول في التكفير وعدمه والتبديع وضده ليس من باب بحثنا هذا ، وانما ذكرنا هذا القول لأن الحديث ذو شجون والذي يعنينا هاهنا أن نرسم هذه الخطوط الخاصة لسيرة الشيخ أبي علي مما كان مجهولا أو كالمجهول قبل ذلك . فقد جاء في سيرته أنه ألف في الحكمة كتاب (الحاصل والمحصول) في قريب من عشرين مجلدة وكتابا في الاخلاق باسم (البرّ والاثم) ألفهما لرجل كان في جواره ببخارى يقال له أبو بكر البرقي (٤٣) فهذا الشيخ كان حنفيا أيضا وهو أبو بكر أحمد بن محمد بن أحمد البرقي الخوارزمي الحنفي امام ابن امام من ذرية علماء فضلاء كانوا بكركانج ، وانتقلوا الى بخارى وسكنوها وكان أبو بكر منسوبا الى البرق الذي هو ولد النعجة تعريب (بره) الفارسية قال ابن ماكولا : هو أحد الفضلاء المتقدمين في الأدب وعلم التصوف والكلام على طريقتهم ، يعني الحنفية ، وله كرامات مشهورة وشعر كثير جيد ورأيت له ديوان شعر أكثره بخط تلميذه ابن سينا الفيلسوف ، وقد مات في المحرم سنة ٣٩٦هـ (٤٤) .

وكانت وفاة والد أبي علي سنة ٣٩٢ هـ على التقدير لا على التحقيق . وكان حكم آل سامان قد اضمحل وانحل قبل ذلك بسنتين ومدت الدولة الغزنوية ذراعها اليمنى على خراسان واستولى ايللك خان على بخارى قاعدة



ملك السامانيين (٤٥) فاقام أبو علي بن سينا في مملكته زهاء ثلاث سنين ولو كان المستولي على بخارى محمود الغزنوي لأجفل أبو علي اجفال الظليم ولهرب كهرب موسى الكليم ، لئلا يقع في منطقة نفوذ للعقيدة الأشعرية التي أوردت العلوي التاهرتي مورد الموت ٠ فلفقدان الحرية الدينية في الدولة الغزنوية لم يهاجر أبو علي اليها بل انحاز الى كركانج وهي من المناطق الحنفية كما أشرنا اليه سابقا وأقول بعبارة أخرى هي من مناطق الحرية وقد ذكرنا التجاءه الى الأمير علي بن مامون ووزيره أبي الحسين أحمد بن محمد السهيلي المدفون بسامرا بالعراق ، وأثر ذلك الاضطهاد الديني من الدولة الغزنوية واضح في أن السلطان محموداً الغزنوي لما استولى على خوارزم قبض على أبي الريحان البيروني وعلى أستاذه الشيخ عبد الصمد الحكيم فاتهم عبد الصمد بالكفر والقرمطة أي مذهب الاسماعيلية وسقاه كأس الموت مترعة الى أصبارها وهمّ بأن يلحق به أبا الريحان ، فقيل له انه امام وقته في علم النجوم وإنّ الملوك لايستغنون عن مثله فأخذه معه ٠ وتتمة الخبر معروفة في السير (٤٦) ٠

وقد حدثت بين الرئيس أبي علي بن سينا وأبي الريحان مناقضات ومناظرات ولم يكن الخوض في بحار المعقولات من شأن أبي الريحان وسأله أبو الريحان عن أمور وأجابه أبو علي ، فاعترض البيروني على الاجوبة وتفوّه بكلمات فيها سوء أدب وسفاهة وأجاب أبو عبد الله المعصومي الحكيم تلميذ أبي علي عن اعتراضات أبي الريحان وقال يخاطبه (لو اخترت يا أبا الريحان لمخاطبة أبي علي الحكيم ألفاظا غير تلك الالفاظ لكان أليق بالعقل والعلم) (٤٧) ٠

ولعل الشيخ الرئيس ابن سينا انزعج من بلاد خوارزم وغادرها لوجود مثل العلامة البيروني ممن يشوبون علمهم ببذاءة ألسنتهم ، مع وضوح فضلهم واستغنائهم عن ذلك ، ووجوب التزامهم لدائرة اختصاصهم ، وقد ظن الشيخ الرئيس أنّ البلاد تتغير وتتطور في زمن قليل كما يتغير ذهن الانسان ويتطور عقله وليس الشعب في ذلك كالفرد فقصد نيسابور وطوس وجاجرم وهي من مدن خراسان ، وخراسان كما قلنا مباءة العقيدة الاشعرية فلم يكن من الطبيعي استقراره فيها فاضطر الى قصد جرجان بين طبرستان وخراسان للالتجاء الى أمير هاشمس المعالي أبي الحسين قابوس بن وشمكير الجيلي المقدم ذكره في مقالنا هذا فحال القدر دون لقائه اياه في الامارة فعطف

زمام راحلته نحو مملكة بني بويه حيث حرية الفكر وحرية القلم وحرية العيش فنال جميع ما يريد من تقدم ووزارة ولذة ومتعة ، وكأن تلك النفس العالية التي أضناها السهر والسفر في طلب العلوم وحرماها لذائذ الحياة أحست بقرب الارتحال فأسرفت في اللذة التي من شأنها أن تهدم الجسم هدماً ولو اعتدل الرئيس في سيرته الأخيرة لازداد التراث العلمي الذي تركه ، مع اعترافنا بعظمته وضخامته وهو مع كل ذلك طلب بعلمه الخير والحق ، وكان انسانا واسع الآفاق وفيلسوفا بعيد الغور وحكيما دائم الاشراق ، وطبيبا خالد الذكر والعلم وكان له أثر بالغ في تقدم الثقافة العقلية والمعالجات الطبية في الشرق والغرب ، ودرس عليه تلامذة فكانوا من العلماء الأعلام كالشيخ بهمنيار قال شمس الدين محمد بن ابراهيم المعروف بابن الأكفاني العالم الفيلسوف المتوفى في القرن الثامن للهجرة قرأت كتاب الارشادات للرئيس أبي علي بن سينا على الشيخ شمس الدين محمد بن أحمد الشيرواني بالقاهرة وقال لي : قرأت بشرطه على شارحه خواجه نصير الدين محمد الطوسي قال : قرأت على الامام اثير الدين المفضل الأبهري قال : قرأته على الشيخ قطب الدين ابراهيم المصري قال : قرأته على الامام المعظم فخر الدين محمد الرازي قال قرأته على الشيخ شرف الدين محمد المسعودي قال قرأته على الشيخ أبي الفتح عمر المعروف بالخيام قال قرأته على الشيخ بهمنيار تلميذ الرئيس أبي علي قال قرأته على مصنفه الشيخ الرئيس)(٤٨)

وفذلكة القول : ان الأعصار والأمصار التي عاش فيها الشيخ الرئيس كان لها أثر عظيم في نبوغه واتساع دراسته وتبحره وانتشار علومه ، والفضل في ذلك يعود الى الدولة السامانية والدولة البويهية كما يعود الى نضج العلوم في عصره فكان الرئيس كصاحب البستان الناضج الثمار يقطف منها ما يشاء حين يشاء ، ويغرس فيه ما يريد في ابان الغراس .



الحواشي :

(١) المكافاة وحسن العقبى لابن الداية ص ١٤١ طبعة مطبعة الاستقامة .

(٢) معجم الادباء لياقوت الحموي ج ٦ ص ١٩٧ طبعة مرغليوث .

(٣) المنتظم ج ٩ ص ٥٣ والكامل ج ١ ص ١٢٢ من الطبعة الاوربية .

(٤) الكامل ج١ ص ١٢٢ وكشف الظنون ص ٦٢٢ من طبعة نظارة المعارف التركية.

(٥) فهرست ابن النديم ص ١٩٩ من طبعة مصر .

(٦) المنتظم ج ٧ ص ١٧٢ وبين السورين من معجم البلدان والوفيات ج ١ ص ٢١٧ طبعة ايران ومختصر مناقب بغداد ص ٢٨ .

(٧) ميهال مفعال من الوهل وهو الفزع اراد انها تفزع من الناس او من جوارح الطير . ويجوز ان تكون الميهال الآهلة المستوطنة . فالياء على هذا منقلبة من همزة . وعلى القول الاول منقلبة من واو » عن البطليوسي احد شراح سقط الزند (المجلة).

(٨) شرح سقط الزند ج ٢ ص ٧ والوفيات ج ١ ص ٢١٧ والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ج ٤ ص ١٦٤

٩ ــ المنتظم ج ٨ ص ٦٥ و ١١١

(١٠) تاريخ بغداد تاليف الفتح البنداري (نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ٦١٥٤ ورقة ٦٧)

(١١) وفيات الاعيان « ٢ : ١٩٣ » .

(١٢) نكت في احوال الشيخ ابن سينا « ص ١٥ » من منشورات المعهد الفرنسي .

(١٣) الانساب ، تأليف ابن السمعاني في « البلعمي والروذكي » .

(١٤) معجم الادباء لياقوت « ١ : ٥٩ ، ٦٣ »

(١٥) يتيمة الدهر ج ٤ ص ١٤٩ ــ ١٦٠ من طبعة الصاوي .

(١٦) المرجع المذكور الى ص ١٧٩

(١٧) تلخيص معجم الالقاب لابن الفوطى (ج ٤ ص ١٤) من نسختنا الخطية والانساب للسمعاني في « الخاصة » وغيرهما .

(١٨) اليتيمة ج ٤ ص ١٤٦ طبعة الصاوي ايضا ، ومعجم الادباء ج ٢ ص ٨٠ طبعة مرغليوث والمحمدون من الشعراء للقفطي (نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ٣٣٣٥ ورقة ٣)

(١٩) نكت في احوال الشيخ (ص١٦)

(٢٠) معجم الادباء ج ٢ ص ١٠٢

(٢١) تاريخ الحكماء المعروف بتتمة صوان الحكمة للبيهقي ص ٢٦ ــ ٢٧ طبعة دمشق .

(٢٢) طبقات الصوفية لابي عبد الرحمن السلمي ص ٣٠٧ والوافي بالوفيات نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ٢٠٦٥ ورقة ١٣٧ .









(٢٣) معجم الادباء ج ٢ ص ١٢٠

(٢٤) معجم الادباء ج ٢ ص ٨٨ طبعة مرغليوث

(٢٥) معجم الادباء ج ٢ ص ٣٠٩ طبعة مرغليوث

(٢٦) تاريخ بغداد للخطيب ج ١١ ص ١١٢

(٢٧) الكامل في حوادث سنة ٣٨٧

(٢٨) خيوق من معجم البلدان

(٢٩) الشاش من المعجم المذكور .

(٣٠) الوفيات ج ٢ ص ٢٠٣ من طبعة بلاد العجم .

(٣١) معجم الادباء ج ٦ ص ١٥٥

(٣٢) نكت في أحوال الشيخ ص ١٤—١٥ وتتمة صوان الحكمة ص ٥٦ من طبعة دمشق .

(٣٣) سيرة المؤيد داعي الدعاة طبعة مصر ١٩٢٩

(٣٤) الانساب في (التاهرتي) وعمدة الطالب في انساب آل ابي طالب ص ١٣٩ و ٣٠١ من طبعة بلاد الهند، وطبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١٦

(٣٥) النكت في سيرته ص ٩

(٣٦) تاريخ بغداد للخطيب ج ٦ ص ٣١٠ — والمنتظم لابن الجوزي ج ٧ ص ٢٥٨ والجواهر المضيئة في طبقات الحنفية للقرشي ج ١ ص ١٤٧ — ١٤٨ والفوائد البهية للكنوي ص ٤٦ .

(٣٧) نكت في أحوال الشيخ ص ١٠ و ١٢ و ١٦

(٣٨) النكت المذكورة ص ١٣

(٣٩) النكت في سيرة الشيخ ص ١٩

(٤٠) الصحاح للجواهري في مادة (ط ل ى)

(٤١) تلخيص معجم الالقاب لابن الفوطي ج ٤ ص ٢٤٦ من نسختنا الخطية .

(٤٢) لسان الميزان ج ٢ ص ٢٩٢

(٤٣) نكت في أحوال الشيخ ص ١٩

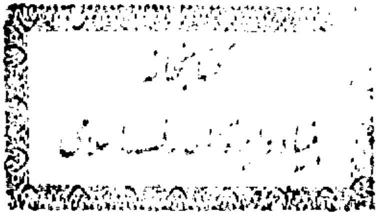
(٤٤) الجواهر المضيئة ج ١ ص ٩٧ و ج ٢ ص ٢٣ و ٢٨٨ و ٣٠٤ والمشتبه ص ٣٥ وكشف الظنون في ديوان البرتي

(٤٥) الكامل في حوادث ٣٨٩

(٤٦) معجم الادباء ج ٦ ص ٣١١

(٤٧) تتمة صوان الحكمة ص ٧٣ و ١٠٢ من طبعة دمشق .

(٤٨) الوافي بالوفيات ج ٢ ص ١٤٢ و ١٤٣ .



عصر ابن سينا السياسي

الدكتور سهيل زكار

كلية الآداب ــ جامعة دمشق

لدى تأملنا تاريخ الدعوة العباسية نلاحظ أنه حتى أيام ابراهيم الامام قامت الدعوة على ركنين أساسيين هما الدعوة والدعاة (الحزب) وبيت الامامة ، وعندما قرر ابراهيم الامام تفجير الثورة في خراسان كلف أبا مسلم الخراساني هذه المهمة وقام بارساله الى خراسان ، وبهذا العمل أدخل ابراهيم الى جسم الدعوة ركنا ثالثا هو ركن الجيش ، فبوساطة أبي مسلم الخراساني وجيش الثورة ربحت الدعوة العباسية خراسان ثم العراق وبعد ذلك أنزلت الهزيمة بمروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية في معركة الزاب الحاسمة .

وقبل معركة الزاب كان لجيش الثورة شأن حاسم في الضغط على أبي سلمة الخلال داعي دعاة الدعوة العباسية ووزير آل محمد (السكرتير الاول لحزب الدعوة العباسية) للقيام باختيار أبي العباس السفاح واعلانه اماما مهديا وأول أمير مؤمنين للاسرة الجديدة .

وتظهر بعض الأبحاث الحديثة أن الذين أسسوا « حزب الدعوة » العباسية كان جلهم بالاصل من جماعات دهاقين ايران وخراسان الساسانية، وأن هؤلاء استهدفوا اسقاط الخلافة الأموية واقامة سلطة جديدة برئاسة أسرة قرشية كانت مطامحها السياسية ضئيلة ، لذلك كان من الممكن أن تقبل بالتعاون على أساس أن تملك دون أن تحكم ، فقد أراد حزب الدهاقين أن يتولى السلطة الفعلية بوساطة رئيسه الذي أطلق عليه لقب « وزير










آل محمد » فالوزير هو حامل وزر المسؤولية عن آل محمد ، وهو حين يقوم بمسؤوليات السلطة يمارس وظيفة الخليفة في ظل إمام مكانته دينية فقط .

وهذا المفهوم مستعار من فكر المعارضة الشيعية ، فقد قال الشيعة بأن علياً ورث النبي صلى الله عليه وسلم كلياً ، ورث فيه النبوة فكان اماما وورث فيه الحكم والادارة فكان يستحق أن يكون خليفة ، لكنه حين أبعد عن السلطة أبعد عن الخلافة وظل محتفظاً بالامامة ، لأن الامام هو قائد الأمة ، والأمة في القرآن واللغة هم « أصحاب الدين » و « كنتم خير أمة أخرجت للناس » .

وقبل العباسيون بادىء ذي بدء بشخص السفاح هذه الأمور ، لكن ما إن قامت الخلافة العباسية حتى صار السيد الفعلي للخلافة أبو جعفر المنصور ، وكان أسن من السفاح ، وأكثر طموحاً وأعظم ثقافة وتجربة وحنكة ، وقد أراد المنصور الامام العباسي أن يملك ويحكم ، وحتى يتم الوصول الى هذا الهدف سافر المنصور الى خراسان حيث استطاع اقناع أبي مسلم الخراساني بالإقدام على إحداث انقلاب محدود ضد « حزب » الدعوة العباسية لانتزاع استقلال السلطة من رئيسه ، وهكذا أرسل أبو مسلم عدداً من جنده الى الكوفة حيث أقدموا على اغتيال أبي سلمة الخلال في وضح النهار في أحد طرق الكوفة الرئيسية .

بهذا الانقلاب حصل الامام العباسي على حق الحكم والسلطة ، لكن مع ابقاء حزب الدعوة ممثلا في منصب الوزير ، وخلال عصور عدد من خلفاء بني العباس الاوائل حاول الوزراء تغيير هذه الحال والاستقلال بالسلطة ، وفي ساعة الاقدام على ذلك كان الخليفة يقوم بانقلاب محدود ، وهكذا نرى أن غالبية وزراء العهد الاول ماتوا قتلا ، وقصة البرامكة تحوي شهادة واضحة كل الوضوح .

ان استخدام الجيش في أعمال « الانقلابات » ضد « حزب الدعوة » شجع عدداً من كبار القادة على التفكير في الوصول الى منصب الامامة أو الاستقلال بمنطقة من ديار الخلافة ، أو التحكم بمؤسسة الخلافة مباشرة ونجد في حياة كل من عبد الله بن علي وأبي مسلم الخراساني وماقاما به في أيام أبي جعفر المنصور مايوضح هذه المسألة .

وهذا يشير الى أن الخلفاء الاوائل باستعانتهم بالجيش في حل مشاكل السلطة السياسية شجعوا الجند على الاقدام على التدخل في السياسة ،

على عمل خطير للغاية ، لعله كان أعظم الانجازات التي تمت في العصر لكن حدث أن تمكن هؤلاء الخلفاء بطرائق عدة من ابعاد الجيش ولو مؤقتاً عن الصعود الى مسرح السياسة ٠

وظاهرة الحكم في الخلافة العباسية جاءت غريبة ، فقد قامت السلطة على ثلاث قوى ، وكان من المفترض أن يقوم الصراع بين الحزب والجيش ويحكم الخلفاء من خلال عملية توازن بين قوتين متصارعتين ، ولكن الذي حدث هو الصراع بين بيت الامامة والحزب ، ولهذا كان الجيش هو المستفيد الأكبر الى حد أنه حاز السلطة ، وبالتالي كانت الخلافة والحزب ثم الأمة الخاسر الأعظم ٠

وعلى هذا الأساس يمكن أن نقسم تاريخ الدولة العباسية الى طورين : طور حكم فيه الخلفاء ، وطور حكم فيه الجند ٠ وجيش الخلافة العباسية تطور بالأصل عن جيش الثورة الخراساني الذي مثلت فيه العناصر البشرية المتعددة في خراسان ، وقد حل محل الجيش العربي للخلافة الأموية ، ومالبث أن تحول الى جيش امبراطوري مثلت فيه عناصر ديار الخلافة كل منها بتقاليدها الخاصة في مجال التسليح والحرب ، فقد قامت تقاليد أتراك ماوراء النهر على التسلح بالقوس والنشاب وتقاليد سكان جبال الديلم على التسلح بشكل أساسي بالحراب ، وسكان الهضبة الايرانية على استخدام الرماح من قبل الفرسان الثقال ، وكان السيف سلاح العرب الرئيسي ، وبصرف النظر عن مشكلة الاسلحة الجماعية الثقيلة فان كل جيش من الجيوش يشهد في العادة صراعات بين أسلحته المختلفة ، وعندما يكون الجيش جيشاً امبراطوريا فان التنافس بين الأسلحة تغذيه في العادة صراعات شعوب الامبراطورية والجيش الذي حاله على هذه الشاكلة يعاني دائماً من مشاكل أساسية تضعفه بشكل عام وتفقده بالعادة زمام المبادهة بالهجوم واعتماد مبدأ الدفاع في العلاقات الخارجية ، والقارىء لتاريخ الخلافة العباسية يعرف أن الفتوحات توقفت زمن العباسيين وأن مناطق الحدود مع الامبراطورية البيزنطية تحولت من قواعد لانطلاق حملات الصوائف والشواتي الى ثغور دفاعية ٠ كما أن الاسطول قد أهملت قواه بشكل مريع ٠

وبسبب طبيعة الدولة العباسية وقبل ذلك طبيعة مواريث حزب الدعوة العباسية مع العمل الاداري والسياسة للخلافة ، فقد تكون على سطح طبقات المجتمع العباسي طبقة محترفة للعمل السياسي والاداري ، وبات هناك العديد من التيارات السياسية ٠

وباستمرار الصراع بين الامامة والحرب ازداد تدخل الجيش في سياسة الدولة ، وعانى الخلفاء منذ أيام الرشيد من مشاكل الجيش ، فلجأ الرشيد الى شغل الجيش بمحاربة بيزنطه ، وبعد الرشيد قامت الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون وشغل ضباط الجيش أعظم الادوار في هذه الحرب ، وخاصة طاهر بن الحسين ، وفاز طاهر بنصيب وافر من هذه الحرب تمثل في اقامته لدولة شبه مستقلة في خراسان عرفت باسم الدولة الطاهرية ، عاشت مايزيد على نصف قرن من الزمن (٢٠٥ - ٢٥٩هـ/٨٢١ - ٨٧٣م) .

وبعد ماآلت الخلافة الى المأمون وانتقل الى بغداد عانى شديد المعاناة من الجيش فعمد الى الطريقة التي سبق لأبيه أن أخذ بها ، حتى انه أقام داخل منطقة الثغور وهناك توفي ، وجاء من بعده المعتصم فواجه لحظة توليه السلطة ذات المشكلة ، فعمد الى حل الجيش واستبدل به جيشاً جديداً قوامه من العبيد ذوي الأصل التركي ، لكن دونما فائدة ، فالقضية مرتبطة أصلا بالانحدار العرقي بل بالاحتراف وبايحاء السلاح وقوته ، لذلك زاد تدخل الجيش في سياسة الدولة أواخر أيام المعتصم ثم في عهد الواثق ، وبعد الواثق استولى الجند على السلطة حين قتلوا المتوكل على الله .

بامكان أي جيش الاستيلاء على السلطة وأن يصبح سيد السياسة ، لكن القضية لاتقف عند هذا الحد ، ذلك أن الجند بحاجة لمن يدير الحكم ، والساسة المحترفون بحاجة الى الاستمرار في ممارسة حرفتهم ، وهكذا بعدما يدخل الجيش الى مسرح السياسة تدخل السياسة الى الجيش فما تلبث أن تمزقه ، وفي جيش امبراطوري مثل جيش الخلافة العباسية يساعد على استشراء عوامل التمزق التركيب الذي قام عليه هذا الجيش ، وخلال عمليات الصراع تكثر الانقلابات ، ويحدث أن تتمكن فئة من شعب من شعوب الامبراطورية من التحكم بقلب الدولة لفترة من الزمن ، وفي طور تحكم الجند كان ضباط القصر الأتراك ثم الديلم وبعد ذلك السلاجقة التركمان أشهر من احتكر السلطة والحكم ، لذلك قسم هذا الطور الى ثلاث مراحل .

لقد نجم عن دخول الجيش على مسرح السياسة ودخول السياسة على الجيش فيما نجم انصراف الجند انصرافا كاد أن يكون كلياً عن المهام الخارجية ، ففرغت الثغور ، واتفق هذا مع فترة ازدهار وقوة في الامبراطورية البيزنطية لذلك نشط الاشتباك في منطقة الثغور مع شمالي بلاد الشام ، وعبثاً جرت محاولات لايقافه فأدى ذلك الى انهيار نظام الثغور وسقوط جزء من شمالي بلاد الشام وخاصة المناطق الساحلية للبيزنطيين .



هذا وأدى الصراع السياسي بين فئات الجند والساسة في الداخل الى شلل أجهزة الخلافة العباسية ، وكثرة الانقلابات وخلع الخلفاء ، وتعدد من ادعى الخلافة في آن واحد ، ولجأ عدد من الضباط الذين أخفقوا في صراعات بغداد الى طرف من أطراف ديار الدولة حيث اقتطعوه وأسسوا فيه دولة مستقلة تستمد الشرعية الرسمية ـ فقط ـ من خلفاء بغداد ، وهكذا تمزقت الدولة العباسية ، وفقد العالم الاسلامي وحدته السياسية ، وسقط كله تحت ادارة أسر ذوات أصل عسكري ، ولعل في الدولة الطولونية ، والطاهرية، ودول آل بويه ، والحمدانية في الموصل وحلب أمثلة شاهدة .

لقد كانت آثار هذا كله : الاجتماعية والاقتصادية والحضاريةوالعقائدية أكبر بكثير من الآثار السياسية ، علماً بأن الحدث السياسي هو في غالب الأحيان نتيجة لسبب غير سياسي .

فمن الجانب الاقتصادي شهدت ديار الخلافة العباسية منذ القرن التاسع للميلاد نماء اقتصادياً كبيراً ونشطت حركة التجارة برا وبحرا كما أنه وجدت صناعات ، خاصة من النوع الزراعي لتزويد أسواق التجارة بما تحتاجه ، وزاد الاهتمام بالأرض وسقايتها لعطاء زراعي أكبر ، وأوليت لذلك السدود والأقنية عناية كبيرة ووجدت مزارع كبرى وورش صناعية ذات حجم لابأس به ، واستورد كبار المزارعين كميات كبيرة من اليد العاملة ، استوردوا جلّ ذلك من أسواق النخاسة خاصة من الرقيق الأفريقي الأسود ، وازداد حجم الملكيات الكبرى على حساب الملكيات الصغرى ، وصار كبار الملاكين يتحكم كل منهم بعدد كبير من القرى وبسكانهايستغلهم ويستثمر جهودهم بشكل عنيف وقبيح للغاية ، وتحوي كتب التاريخ العامة مع كتب الجغرافية والرحلات صورة فيها شيء من الوضوح تزداد بيانا بظاهرة اقبال عدد من كبار الفقهاء بدءاً بأمثال أبي يوسف القاضي ، ومحمد ابن الحسن الشيباني ويحيى بن عمير ... على تصنيف رسائل في التشريع الاقتصادي والاداري والضرائبي مع أحكام التعامل في الأسواق والحسبة .

وكان كبار التجار والملاكين بحاجة الى السند الحكومي والغطاء الرسمي القانوني ، وكان من السهل عليهم التعامل مع المؤسسات العسكريةالحاكمة، فالجند أكثر إقداماً على اتخاذ القرارات دون حساب للنتائج ، وحين اتكأ رجال المال والاقتصاد والزراعة على الجند ، اتكأ الجند عليهم أيضاً ، فقد كان الجند بحاجة ماسة الى المال ، ونظراً لتمزق الدولة الى دول صارت



موارد ميزانية كل دولة لاتكفي حاجة الجند الدائم ، وتم في البداية الاقبال على استهلاك الاحتياطات ثم على زيادة الضرائب المباشرة وغير المباشرة وعمدت كل فئة من الجند اثر كل عملية انقلاب أو وقت الحاجة الى أعمال المصادرة بشكل تصفوي شديد ، كما اضطرت بعض الحكومات أحيانا الى احتكار كل من تجارتي الاستيراد والتصدير ، ولم تؤد هذه الاجراءات في غالب الأحيان الى شفاء المرض وسد" الحاجة ، لذلك أقبلت الادارات على احالة بعض الجند على مغلات بعض الأراضي ، وقد أدى هذا الى قيام الاقطاع العسكري ثم تطوره بسرعة كبيرة مؤثرة ٠



وفي عودة ثانية نحو الدعوة العباسية نرى هذه الدعوة قد شجعت بشكل غير مباشر جميع العقائد التي كانت موجودة قبل الفتح الاسلامي على التحرك ضد الحكم الاموي ، وفقط عندما كانت بعض هذه الحركات تعلن العداء الصراح للاسلام ، كان بيت الامامة يعلن براءته من ذلك ، يضاف الى هذا أن الدعوة العباسية بالاصل كانت مرتبطة بتيار شيعي متطرف هو تيار الكيسانية ، وعندما وصل العباسيون الى السلطة واجهوا الحركات اللااسلامية ـ الراوندية مثلا ـ كما اصطدموا بفرق الشيعة ، وكان لهذا آثاره على جميع الفئات ، فمن جانب اضطر العباسيون منذ أيام المنصور الى تبديل مواقفهم، واعتمدوا سياسة دينية خاصة، فقد حل عبد الله بن العباس في المكانة محل علي بن أبي طالب وضُغِط على العلماء لمسايرة رغبات الخليفة المنصور، ولعل تراجم الأئمة عمرو بن عبيد ، وأبي حنيفة النعمان ابن ثابت ومالك بن أنس ومحمد بن اسحق بن يسار فيها من الشواهد مايكفي ، فقد كانت العلاقات بين المنصور وعمرو بن عبيد متينة للغاية ، ثم حينما رفض أبوحنيفة تسلم منصب القضاء اعتقل وامتحن ، حتى عد" ذلك سبباً لموته ، وسجن الامام مالك وامتحن ، ثم بعد ذلك صنف كتاب الموطأ بناء على رغبة المنصور وخططه ، وبناء على رغبة من المنصور أعاد ابن اسحق كتابة مصنفه في السير والمغازي بشكل عباسي ، وبعد المنصور رضي تلاميذ أبي حنيفة بتسلم المناصب السامية في بغداد ، كما لم يجد خريجو مدرسة الامام حرجاً كبيراً في المشاركة في السياسة والقضاء وغير ذلك في القيروان وقرطبة ، ولعل في سيرة الأئمة ، محمد بن الحسن الشيباني ، وأبي يوسف القاضي ، وأسد بن الفرات ، وسحنون مايكفي للدلالة والبيان ٠





ونحن عندما نستعرض أخبار البلاط العباسي في بغداد ومجالس الخلفاء نجد العلماء من فقهاء وفلاسفة وأدباء وسواهم حضورا في كل مناسبة ووقت، كان ذلك تشجيعاً واكراما لهم واحتفالا بهم وصار ذلك احدى أدوات الخلافة وغدت كتبهم أحيانا تصنف لتهدى الى واحد من رجال السلطة ان لم يكن تم صنيعها بناء على رغبة من رجل له مكانته في السلطة أو في الجيش أو في مجالات المال والزراعة .

وعندما حل التمزق بساح الدولة العباسية ، وقامت الدول المستقلة يلاحظ أن كل دولة مهما كان حجمها وامكاناتها المادية صار لها بلاطها الشبيه ببلاط بغداد فيه علماء وشعراء وأدباء ، وصحيح أن هذا أدى العديد من المنافع ، فعلى الرغم من التمزق السياسي والقلاقل لم تتأثر حركات العطاء الفكري لا بل ازدادت نمواً بشكل ملحوظ للغاية ، انما من جهة ثانية كان المردود من الجانب الاجتماعي ثم العقائدي مريعاً ، ففي الماضي عندما مالت السلطة منذ أيام الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان تصدى لها حملة التراث والعلم ، وفي زمن بني أمية رفض العلماء التعامل بأي شكل من الاشكال مع السلطة ، بل قاد العلماء نوعاً من المعارضة الفكرية الشديدة الفعالية ، أما الآن فقد ارتبط العلماء خاصة الذين مثلوا التيارات السنية بالسلطة ، وتورطوا في مشاكل الصراعات السياسية ، حتى ان بعضهم وجد نفسه في وضع المسوغ لما لايمكن تسويغه ، خاصة أيام استبداد الجند بأمور السلطة والحنابلة بزمام شارع بغداد .

وفي وقت تنحصر فيه الثروات في أيد قليلة ، ويلهث رجال السلطة وراء الذهب والمتاع ، يحل الفقر والتعاسة والشقاء في ديار جماهير الأمة ، وفتشت الجماهير عن مخرج فلم تجده لدى الذين ادعوا وراثة أبي ذر وأصحابه ولم يعد بالامكان الاستمرار في المناقشات الدينية وتقديم قصائد فحول الشعراء بديلا للامن والخبز والعدالة .

لقد انعدمت الثقة بين العلماء والجماهير وقامت ثغرة كبيرة بينهما ، حاولت قوى عديدة شغلها ، فحققت بعض النجاح الوقتي ربما عن طريق حركات ذات صبغة اجتماعية مثل حركة العيارين والشطار أو عن طريق ثورات متنوعة مثل حركات الزط والزنج والى حد ما حركة الصفارين ، وفقط ملأت فئة محكمة التنظيم واضحة الأهداف هذه الثغرة لمدة زادت على القرنين من الزمان فتحكمت بالفكر والفلسفة والعقيدة ومبادىء الاصلاح ، وقد شهرت

يستدعي بالضرورة استعراض تاريخ التشيع ، انما بشكل سريع :

لقد واجه المسلمون أولى أزماتهم السياسية الكبرى يوم وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وتم تجاوز هذه الازمة باختيار أبي بكر الصديق لقيادة الامة خليفة عن النبي ، وفي تاريخ الاسلام في عصر النبوة كان أبو بكر « ثاني اثنين » ومنذ اسلام عمر غدا ابن الخطاب ثالث الاثنين في سلم الزعامة الاسلامية ، لذلك عندما توفي أبو بكر صار عمر بن الخطاب الخليفة الثاني لرسول الله ، وأراد عمر ايجاد قاعدة لاختيار الخلفاء تكون دائمة ، لكنه اغتيل قبل أن يتمكن من تحقيق هدفه ، ويمكن أن نرى الملامح الاساسية لهذه الخطة في وصيته حول شورى الستة ، فبعدما توفي عمر اجتمع الباقون الاحياء من الصحابة العشرة المبشرين بالجنة ، وكان أبرز المرشحين بينهم علي بن أبي طالب ، وعثمان بن عفان ، وريثا بيتي الزعامة القرشية لمكة قبل الاسلام ، وتم اختيار عثمان ، فعارض ذلك علي ، فعاد التنافس والتناحر مجدداً بين آل هاشم وبني أمية .

على أنه يبدو أن طموح علي الى الخلافة لم يلد يوم شورى الستة ، بل سبق ذلك بوقت طويل ، انما الذي حدث بعد شورى الستة هو تحول هذا الطموح الى عمل معارض معلن ، وظل الحال هكذا حتى انفجرت حوادث الفتنة الكبرى وقتل عثمان ، وهنا تم اختيار علي للخلافة .

لقد كانت التركة التي ورثها علي ثقيلة للغاية ، فقد وجد نفسه أمام عدد لايحصى من المشاكل ، وعلى رأس جماعة من الثوار ، قادوا ثورة هو لم يخطط لها ، ولم يكن من المشاركين في تفجيرها ووضع أهدافها ، واضطر علي الى خوض غمار عدد من الحروب الأهلية ، وانتهت حياته بالاغتيال السياسي ، ومكّن هذا الاغتيال معاوية بن أبي سفيان من الاستحواذ على مقاليد الحكم في الدولة الاسلامية ، فصار سيد أهل الاسلام وريثاً لابيه سيد أهل الجاهلية ...

ولم يمر حادث استيلاء معاوية على السلطة دون معارضة ، ولما كان العراق المتضرر الاول والاكبر من استحواذ الامويين على السلطة فان غالبية عناصر المعارضة تجمعت في العراق، وكان معظم هذه الغالبية من أهل الكوفة ـ عاصمة علي بن أبي طالب ـ فقاموا أولا باختيار الحسن بن علي ، وبعد وفاة الحسن وقع الاختيار على أخيه الحسين ، ومع الأيام انتظمت أمور



المعارضة ، وخلال عدد من الحوادث والأزمات تحولت حركات المعارضة من حركات سياسية ترى أحقية أسرة محددة في السلطة الى حركات دينية سياسية ٠

وفي العربية شيعة فلان أصحابه ومؤيدوه ، فشيعة علي ، حزب علي ، وفيما بعد اقتصر الناس على استخدام عبارة شيعة للدلالة على الحـزب الذي تزعمه آل علي بن أبي طالب ، وكان لهذا الحزب جولات مع السلطة الأموية أثرت بشكل عميق للغاية في عقائده وأفكاره ، مـن ذلك عقيدة الامامة، فقدقيل بأن هناك خلافة وامامة،والخلافة وراثة سياسية لصلاحيات النبي السياسية التي وجدت بعد الهجرة ، والامامة زعامة دينية فيها وراثة لجانب النبوة عند الرسول عليه الصلاة والسلام ، وحين حاز معاوية السلطة فقد اغتصب الخلافة وبقي لزعماء الشيعة حق الامامة ، ذلك أن هؤلاء أقاموا دعوتهم على حق الوراثة بالتعيين والشريعة للنبي صلى الله عليه وسلم ٠

ومع الأيام غدت الامامة ذات العلم الموروث محور العمل الشيعي ، وأغنيت فكرتها ، وزودت بكثير من المعاني والصفات بفضل التطور الثقافي والحضاري والسياسي الذي حصل في المجتمع الاسلامي ، وتفتحت جوانبها للنظر والتأمل في كثير من المعاني والصفات والتجارب من تراث الديانات السماوية وغير السماوية ومن الافلاطونية المحدثة ، والغنوصية وحكمة الشرق الأقصى ٠

وأسهمت ثورات الشيعة بشكل كبير في اسقاط الخلافة الاموية ، لكن الحكم آل الى أبناء عم آل علي من بني العباس ، وكا نلهذا آثاره خاصة على خط الامامة من أبناء الحسين بن علي ، الذي كان يتزعمه الامام السادس جعفر الصادق ، فقد انقسم هذا الخط الى تيارين : متطرف ، ومحافظ ٠

ودون الدخول في متاهات المقالات « اللاهوتية » وتوزيع الادوار على عدد من الرجالات ، حيث كفانا مؤونة ذلك كتاب الفرق مع عدد من الباحثين المعاصرين ، يكفي القول بأن الجماعة الجديدة قالت بأن الامام بعـد الصادق هو ابنه البكر اسماعيل ، وعلى الرغم من وفاة اسماعيل أيام أبيه فقد قالت الجماعة هذه بأن الخلافة انتقلت حكما ونصا الى محمد بن اسماعيل الذي يعرف عادة باسم محمد المكتوم ، ذلك أن دعوة هذا الفرع التياتسمت بالتطرف والعلمية في التنظيم دخلت في مرحلة من التكتم الشديد وباتت تعرف باسم السبعية أو الاسماعيلية وغير ذلك من الاسماء ٠



لقد شكل القوم الذين تبعوا اسماعيل ، بعد عمل سري طويل ، فرقة فاقت في إعدادها المحكم ، وتنظيمها الدقيق المتقن في مجال الفكر الفلسفي والثقافي العالي مع الاثارة العاطفية والانفعال ، فاقت به كل الفرق التي سبقتها أو نافستها ، ففي مكان العمل المشوش للفرق السابقة ، والايمان البدائي ، والاعتماد على الفورات العاطفية أحكم عدد من العلماء ذوي القدرات الخارقة والعقول الجبارة نظاماً جديداً للعقيدة الاسماعيلية على مستوى فلسفي في غاية الرقي ، وأنتجوا أدباً رفيعاً ، بدأ الآن رجال عصرنا بالاعتراف بقيمته وأثره .

لقد قدم الاسماعيليون أمام ذوي الورع احتراماً كبيراً للقرآن والحديث والشريعة ، ومسايرة للعقيدة الشعبية السائدة الظاهرة ، وقدموا للمثقفين شرحاً باطنياً فلسفيا للكون ، اعتمد على توسعة مصادر الثقافات الشرقية القديمة والكلاسيكية ، وخاصة الفكر التأويلي والاشراقي من الافلاطونية المحدثة .

وقدم رجال الاسماعيلية للصوفية والروحانيين مادة فيها الدفء العاطفي والعرفان مع الحب السامي المؤدي الى التحام الكائنات ووحدة الوجود ، ودعم هذا كله بأمثلة وشواهد مما عاناه الائمة ومن تضحياتهم في سبيل اتباعهم ، وتم عرض هذا بمجمله وقدم في صيغ معارضة للنظام القائم ، وهادمة له ، فكان في ذلك سحر الثورة ، وحرارة العمل المعارض .

وفي الوقت الذي ازدهرت فيه الحركات الفكرية من كل نوع واشتدت النزعات الاجتماعية ، شرع بعض الناس يلتمسون طرقا جديدة وحلولا مبتكرة حتى جنح فريق الى الخيال والآمال فأغنى صور المهدي المنتظر ، وجعله يتمثل في أنواع من الشخصيات وهذا مانشهده في كتاب الملاحم والفتن لنعيم بن حماد (ت : ٢٢٧ هـ) الذي صنف في مطلع القرن الثالث .

وفي هذا القرن قامت الدعوة الاسماعيلية وانتشرت انتشارا واسعا ، وهكذا ما ان حلت نهاية القرن التاسع للميلاد حتى كان قد تم للاسماعيلية البروز في مناهج التفكير الاسلامي ، وفي تفكير الفلاسفة ، وتغلغل تأثيرهم الموجه الى جوف نظم الثورة وأفكارها والى حركات العدالة والمناداة بالمساواة في بلاد الاسلام ، كما حصل لدى العامة شعور بدنو النصر ، وقرب ساعة التحرير ، وروجوا لهذا عن طريق فكرة الامام المهدي المنتظر ، الذي سيخرج

عندما يحين الوقت فيعلن القيامة ، والقيامة هنا ليست نهاية الحياة ، بل نهاية للشرائع والنظم القائمة وتحرير الانسان من كافة الاغلال والقيود والفوارق تحريرا كاملا ومطلقا ٠

لقد ابتغت الدعوة الاسماعيلية اسقاط الخلافة العباسية واستهدفت السيطرة على العالم أجمع بما في ذلك العالم الاسلامي ، وحتى يسهل نشر الدعوة اعتبرت العالم مقسوما الى عدد من الجزر وكل جزيرة الى عدد من المناطق ، ووجد في كل منطقة من يتولى أمر الدعوة وفي كل جزيرة داع ، وسيّر الدعاة جميعاً من قبل داع للدعاة ارتبط بالامام وسيّر من قبله ، وأولت الدعوة الاسماعيلية شؤون الدعاة عنايةكبيرةمستمرة ودائماً وجد مركز لتدريب الدعاة وتخريجهم، وكانتالدعوة تختار بعض المستجيبين والمريدين فتبعث بهم من بلدانهم الى مركز تدريب الدعاة وهناك قد يرسلون الى بلدانهم بعد تخرجهم أو يبعث بهم الى مناطق أخرى لتنفيذ مهام محددة ٠

ومن الصعب تعرّف البلدان التي اتخذت مراكز للتدريب والتخريج وذلك قبل قيام الخلافة الفاطميةفي أوخرالقرن الثالث للهجرة في تونس، فبعد قيام هذه الخلافة غدا مركز تخريج الدعاة في افريقية ، ويبدو أنه انتقلاليها من جنوب اليمن ، وبعدما انتقلت الخلافة الفاطمية الى مصر ، وبنيت القاهرة ، بني في القاهرة مركز جديد لتدريب الدعاة هوالجامع الازهر الذي ظل يعمل لهذه الغاية حتى الغاء الخلافة الفاطمية من قبل صلاح الدين الايوبي(١) ٠

وتخرج من دار الدعوة في القاهرة عدد من الدعاة الكبار ، لعل من أشهرهم الرحالة الايراني ، والفيلسوف الشاعر ناصر خسرو ، ومن بعده حسن الصباح مؤسس الدعوة الاسماعيلية الجديدة ـ الحشيشية ـ وهنا تجدر الملاحظة أن بعض رجالات الاسماعيلية رحلوا باتجاه القاهرة لكنهم لم يصلوها ، وربما كان ابن سينا أشهر من عرف بين هؤلاء ٠

ليس بودي هنا الوقوف طويلا لاترجم لابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٦ م) فاتحدث عن مراحل حياته وجوانب عبقريته المبدعة ـ فهذه مهمة لاشك أن غيري من المسهمين بهذا العدد قد تولاها بكفاءة اختصاصية ـ بل أريد الحديث عن عصره وخاصة من الجانب السياسي ، فأنتقل من الوصف التقديمي العام ، وسأهتم بالاراضي الشرقية من ديار الخلافة العباسية ٠

لما ضعفت السلطة المركزية لخلفاء بغداد قامت في كثير من المقاطعات دول متفاوتة من حيث القوة والحجم والعظمة ، دان غالبيتها اسميا بالطاعة لخليفة بغداد العباسي ، وأهم الدول التي قامت بالمشرق في خراسان وبلاد ماوراء النهر هي : الدولة الطاهرية (٢٠٥ - ٢٥٩ هـ/٨٢١ - ٨٧٣ م) والدولة الصفارية (٢٥٣ - ٢٩٨ هـ/٨٦٧ - ٩١٠ م) والدولة السامانية (٢٠٤ - ٣٩٥/ ٨١٩ - ١٠٠٥ م) والدولة الخوارزمية (٣٠٥ - ٤٠٧هـ / ٩٩٥ - ١٠١٧ م) والدولة القراخانية (٣٨٢ - ٦٠٧هـ)٩٩٢ - ١٢١١م) والدولة الغزنوية (٣٦٦ - ٥٨٢هـ/٩٧٧ - ١١٨٦م)

والذي يعنينا هنا مباشرة هو الحديث عن الدولة السامانية ففيها كانت بداية نشأة ابن سينا ، ثم الغزنوية ، والقراخانية :

تنسب الدولة السامانية الى سامان خداه ، فهو جد الاسرة السامانية ، وكان بالاصل دهقانا من مدينة بلخ ، المدينة العريقة فمنها كان يعبر نهرها - جيحون - الى ماوراء النهر ، وفيها التقت وتفاعلت حضارة الهضبة الايرانية والشرق الأقصى مع الحضارة الهلنستية .

فرّ سامان خداه الى مدينة مرو ، وفيها أسلم على يد واليها أسد بن عبد الله أخو خالد بن عبد القسري والي العراق لهشام بن عبد الملك ، وكان أسد بن عبد الله قد أكرم سامان خداه حين وفد عليه « وحماه وقهر أعداءه وأعاد اليه بلخ » ولما رزق سامان خداه فيما بعد غلاماً أسماه أسداً لمحبته اياه » .

وسقطت الخلافة الأموية ، وحل محلها العباسية ، وفي عهد المأمون خدم أولاد أسد الاربعة الخليفة المأمون العباسي ، فكافأهم بأن عين نوحاً واليا على سمرقند ، وأحمد على فرغانة ، ويحيى على الشاش ، والياس على هراة ، وهكذا وطد السامانيون أنفسهم وحصلوا على مكانة طيبة في منطقة ماوراء النهر ، وفي سنة ٢٦٣هـ/٨٧٥م قام الخليفة المعتمد بتعيين نصر ابن أحمد واليا على جميع بلاد ماوراء النهر ، وبهذا التعيين قامت الدولة السامانية فعلا ، وغدت منطقة ماوراء النهر الغنية قلباً لها .

وتولى السامانيون مسؤولية المواجهة مابين الاسلام وبداة سهوب ماوراء النهر ، وأخذ السامانيون على عاتقهم أمر حماية الاراضي الاسلامية من غزوات هؤلاء البداة ، وخاصة الاتراك منهم ، مع تأمين استمرار التجارة



وتدفق البضائع ، ونجحوا في تحقيق ذلك على طريق الدفاع : باقامة الرباطات في الثغور ، وعلى طريق الهجوم بالقيام بحملات على مناطق سكنى الاتراك داخل السهوب ، وبذلك أضعفوا تجمعات الاتراك ، ومدوا نفوذهم وهيبتهم الى داخل السهوب ، وهكذا أمن السامانيون الاستقرار السياسي والاقتصادي لبلادهم مما مكنهم بعد ذلك من الالتفات نحو خراسان ومنذ القرن التاسع تدفق من أراضي السامانيين سيل من الرقيق التركي الأبيض على بغداد وغيرها من مراكز دول الاسلام في المشرق ، ولقد استخدم غالبية هؤلاء العبيد في جيوش خلفاء بغداد وحكام دويلات الشرق ٠

وكانت مدينة بخارى مركزالدولة السامانية،وفي بلاط السامانيين تجمعت مكتبة كبيرة شاملة ، ووجدت أعداد كبيرة من العلماء ، وعاشت الثقافة العربية الاسلامية مزدهرة ، ولكن الاهم من هذا هو أن هذا البلاط شهد بعث اللغة الفارسية مع الثقافة الايرانية ، وأسهم في نموهما ، ففي زمن السامانيين بدأ الفردوسي بنظم الشاهنامة ملحمة فارس القومية ٠

ومسألة بعث اللغة الفارسية الجديدة ، وان رافقها في البداية ازدهار للثقافة العربية ، ذات خطر تستحق وقفة خاصة نثير فيها مسألة انتشار اللغة العربية في أراضي الدولة الاسلامية ، ومراحل الاستعراب في الأراضي الشرقية ، ثم بداية انحسار هذا الاستعراب وتعرضه لعظيم الانتكاسات، وافضائه الى مرحلة حلت الفارسية فيها محل العربية ، فمن المعروف أن اللغة العربية انتقلت الى ايران وخراسان مع الفاتحين العرب ، وعاش الفاتحون العرب في البداية على شكل تجمعات قبلية سكن غالبيتها أولا حول مدينة مرو ، وكان العرب هم جند خراسان ، يحكمون ، يجمعون الجزية والخراج ، بل قد يتحاربون فيما بينهم أثناء الازمات المبكرة لأواخر العصر الراشدي وبداية العصر الاموي ، لكن دون أن يكون للسكان المحليين شأن مباشر أو غير مباشر في كل هذا ٠

انما نلاحظ منذ أواخر أيام فتنة ابن الزبير وبداية عصر عبد الملك بن مروان قيام عدد من أفراد المسالح العربية بسكنى المدن في خراسان ، كما نسمع عن بداية تحول الى الاسلام من قبل بعض السكان المحليين في خراسان، وبسرعة كبيرة ازدادت حركة التحول هذه ، وكان المتحولون ينالون الولاء لاحدى القبائل العربية ، فالتحول كان اعتناقا للدين الاسلامي واستعرابا في نفس الوقت ، وأدرك عبد الملك بن مروان هذه القضية الهامة ، فأقدم

الأموي ، وهذا العمل هو ماعرف بتعريب الدواوين والدينار العربي ، وكان أبسط معاني قرار التعريب هو مواكبة العمل الرسمي للعمل الشعبي ، وهكذا استمر الأمر حتى حصلت في خراسان حركة تجانس كبيرة ، ونشطت دعوات تنادي بانشاء الامة الاسلامية المستعربة ، وتجاوبت بعض أجنحة الاسرة الاموية مع تيارات هذه الدعوات وتجلى هذا ووضح يوم تسلم عمر بن عبد العزيز الخلافة ، وعلى الرغم من الانتكاسات التي لحقت تيارات هذه الحركات بوفاة عمر بن عبد العزيز فقد ظلت قوية حتى جاءت الدعوة العباسية ، فقد أراد العباسيون تشجيع جميع القوى المناهضة ، وكان بين هذه القوى ورثة الديانات والعقائد الماضية وحين استهدفت هذه القوى الاسلام استهدفت معه الاستعراب ، ومن هذا المنطلق نفهم منطق التوصيات التي صدرت عن ابراهيم الإمام إلى أبي مسلم الخراساني بألاّ يُبقي في خراسان عربيا ، كما نفهم انفجار حركات الزندقة والشعوبية وتعاونهما في آن واحد مع قيام الدولة العباسية وهكذا تراجع الاستعراب في خراسان الى درجة حولت فيها الفارسية من لهجات شعبية الى لغة جديدة لها أدبها ٠

وفي عودة الى تاريخ الدولة السامانية نرى أنه في سنة ٢٨٧هـ/٩٠٠م ربح اسماعيل بن أحمد ثقة سلطات بغداد وخليفتها ، وذلك بعد أن هـزم عمرو بن الليث الصفار ، لذلك عين واليا على خراسان وذلك بالاضافة الى بلاد ماوراء النهر ، وبهذا غدا السامانيون قوة هائلة تحكم أراضي شاسعة تمتد من جهة الى أراضي البويهيين وممتلكاتهم في العراق وايران ، ومن جهة أخرى الى أطراف أفغانستان المتصلة بحدود الهند ، ولما كان السامانيون بشكل عام من أهل السنة ، وكان البويهيون شيعة ، هذا مـع تضارب المصالح ومطامع التوسع ، لم يكن بد من أن تصطدم قوى الطرفين ، ولكن هذا أمر لا يمكن استيعاب بحثه هنا ٠

وفي منتصف القرن العاشر بدأت علامات الضعف والتفتت تظهر على جسم الامبراطورية السامانية ٠ لقد بدا هذا في عدد من ثورات وانقلابات في البلاط قادها بعض القادة العسكريين ، لهذا لم يكن صعبا ان انفصلت خراسان عن سلطة بخارى ، ثم لم يكن صعبًا على الغزنويين والقراخانيين الاجهاز على الدولة السامانية ووراثتها ٠ القراخانيون فيما وراء النهـر والغزنويون في المناطق الأخرى(٢) ٠





لقد احتلت بخارى عاصمة الدولة السامانية ، وطرد منها آخر أمير ساماني من قبل بغراخان هارون (أو حسن) الذي كان يعرف بلقب ايلك خان ، وعرفت أسرة هارون باسم الايلك خانية ، ولكن لما كان الكثير من أفراد هذه الاسرة استعملوا كلمة « قره » ـ تعني أسود أو شديد القوة ـ رديفا لأسمائهم ، فقد أطلق المستشرقون اسم « القراخانية » على هذه الاسرة ، وهكذا فان اسم « القراخانية » هو اذاً اسم محدث بديل للايلك خانية ٠

لقد ادعى افراد هذه الاسرة أنهم من نسل أفراسياب البطل التركي الاسطوري في « الشاهنامة » ، ولكن يبدو أنهم كانوا في الواقع عبارة عن البيت الحاكم لاحدى المجموعات التركية التي عرفت باسم « القَرلُق » وهي مجموعة قد قامت بدور هام ومؤثر في التاريخ القديم للترك من سكان السهوب ٠ وقد أسلم القراخانية في منتصف القرن العاشر ، كما هو مرجح وتبنوا أسماء والقابا اسلامية ، ويظهر أن بغراخان جد فاتح بخارى هو أول من أسلم ، وتسمى باسم عبد الكريم ، واقام القراخانية بعد قضائهم على السلطة السامانية امبراطورية واسعة سيطرت على بقاع شاسعة من بلاد ماوراء النهر ، وأقامت هذه الدولة علاقات خاصة بالامبراطورية الغزنوية ، وعلى العموم شكل نهر جيحون لفترة طويلة الحد الفاصل بين هاتين الدولتين ٠

هذا وفي الحقيقة كانت الامبراطورية القراخانية عبارة عن اتحاد قبلي، ولم تكن قط دولة مركزية متحدة ، فعلى الرغم من أنه كان على رأسها حاكم حمل لقب « خان » فلقد وجد أحيانا عدد من أفراد الاسرة الحاكمة ، وسادة القبائل ، ادعوا لأنفسهم نفس اللقب ، أو القابا من الدرجة الثانية ، وبسبب أنه وجد في نفس الوقت أكثر من حاكم من نفس الاسرة حمل نفس الاسم واللقب ، ثم بسبب قيام الخلافات والحروب الداخلية بين أمراء الامبراطورية ، فانه من الصعب ـ إن لم يكن من المستحيل ـ الوصول الى صورة واضحة يقينية مفصلة حول سلسلة حكام القراخانية(٢) ٠

لقد كان للحروب الداخلية بين وحدات القراخانية والصراعات التي أدت الى تصفية الدولة السامانية آثارها على شعوب السهوب ، حيث حدثت تحركات كبيرة بين قبائل السهوب ، وأقبل بعضها على دخول الاسلام ، ولعل أهم المجموعات التي دخلت الاسلام مجموعة الغز ، التي نبغ بينها قبائل التركمان التي تزعمتها أسرة السلاجقة ٠

جاء الغزّ الى منطقة بخارى ، وتورطوا في الاعمال والاضطرابات التي أدت الى اسقاط الدولة السامانية ، كما وجدوا أنفسهم طرفا في النزاعات بين أمراء القراخانية ، وهذا يعني أنهم كانوا جاهزين لتقديم خدماتهم لمن يطلبها ويدفع أكثر ، ومع ازدياد الفوضى التي رافقت زوال الدولة السامانية كان هناك حاجة ماسة الى المقاتلين ، وكان هناك من يدفع بسخاء سواء في مناطق ماوراء النهر أو في الجهة الاخرى حيث محمود الغزنوي ومشاريعه التوسعية التي كانت تحتاج الى أعداد كبيرة من المقاتلين(٤)

ان هذا كان نقطة البداية لعبور التركمان الى خراسان الأمر الذي سيقود نحو قيام السلطنة السلجوقية ، وهذه مسألة لا حاجة لبحثها الآن ، فالحاجة تدعو الى تعرف تاريخ الدولة الغزنوية ٠ فلقد ذكرنا أن الدولة الغزنوية كانت شريكة الدولة القراخانية في الاستيلاء على ميراث الدولة السامانية، وتنتسب هذه الدولة الى مدينة غزنة ـ احدى مدن أفغانستان الحالية ، وتقع الى جنوب غربي كابل العاصمة ـ ومؤسس هذه الدولة هو سبكتكين ، الذي كان عبدا تركيا من ضباط الجيش الساماني ، ولقد كان استلامه لحكم غزنة في سنة ٣٦٦هـ/٩٧٧ م

في الحقيقة ان قصة قيام الدولة الغزنوية تبدأ قبل هذا التاريخ بعدة سنوات ، ففي عام ٣٥٠هـ/٩٦١م توفي الامير الساماني عبد الملك بن نوح ، « ولما دفنوه ثار العسكر وتمردوا ، وطمع كل شخص في الملك ، وظهرت الفتن » (٥) « وكان الاسفهلار (أي القائد) ألبتكين في نيسابور حين بلغه خبر وفاة الأمير ٠٠٠ فقصد الحضرة للقبض على الامير » الساماني الجديد، ومن ثم احلال نفسه محل الامير عبد الملك على عرش السامانيين ، وأخفق ألبتكين وأجبر على الفرار ، فذهب الى غزنة واستقر بها ، وكان بصحبته غلمانه وقواته الخاصة ، وبعد فترة تصالح ألبتكين مع الامير الساماني الجديد لبخارى وهو منصور بن نصر ، ونظرا لقرب الاراضي الافغانية من أراضي الهند غير المسلمة ، شغل ضباط ألبتكين وجنده أنفسهم بالغارة على هذه الاراضي ، وربما كان القصد الاساسي من هذه الغارات كسب المغانم، الى جانب هدفها نشر الاسلام ، وقد لقب الكثير ممن كانوا يقومون بها نفسه بلقب الغازي ،ولقد ظل ألبتكين وضباطه تابعين اسميا للدولة السامانية، وبعد وفاته خلفه أحد ضباطه واسمه سبكتكين ٠

وبعدما استلم سبكتكين زعامة الجيش لم تنقطع أعمال الغارة على



السهول الهندية ، واستمر بالاعتراف بالسيادة السامانية ، ولكن عقب وفاة سبكتكين في سنة ٣٨٧هـ/٩٩٧م ، لما أصبح ابنه محموداً صاحب السلطة في غزنة غدت الدولة الغزنوية دولة مستقلة عن السامانيين ، ونظم محمود أعمال الاغارة على الاراضي الهندية ، وحولها الى أغراض توسع وفتوح وجهاد، وبذلك نال محمود لقب الغازي عن جدارة، وأصبح من أكثر شخصيات عصره شهرة ، فلقبته الخلافة العباسية بلقب يمين الدولة •

ولقد استطاع محمود توسيع رقعة دولته ، فأوصل حدودها الشمالية الى جيحون ، وبعد ذلك تجاوزه فقام بضم واحة خوارزم الى امبراطوريته، وحقق الاتفاق مع الدولة القراخانية ، ثم التفت نحو خراسان فأخذها ، وبات يتطلع نحو بغداد ، لنيل لقب « سلطان » وليقضي على حكم الاسرة البويهية الشيعية فيها ، وأخذ مكانها في التحكم بخلفاء بغداد ، ذلك أن محمودا كان سنياً شافعيا متشدداً •

لقد حاولت الدعوة الاسماعيلية كسب محمود الى جانبها فأخفقت ، وقام هو بمطاردة أتباعها وشجع على البعث السني الذي سيصل الى ذروة نجاحاته بقيام السلطنة السلجوقية وتأسيس المدرسة النظامية في بغداد، وكان ذلك بعد وفاة محمود •

وعندما مات محمود في سنة ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م كانت امبراطوريته أضخم امبراطوريات عصره ، ومن أعظم الدول التي قامت في تاريخ الاسلام ، وكان جيشه وقواته الحربية على غاية من القوة والعظمة وجودة التسليح ، وفي زمن محمود وبسبب طبعه وشغفه بالابنية تطورت التقاليد الفارسية الاوتوقراطية في الحكم مع الثقافة الايرانية •

ومحمود هو الذي جلب التركمان الى خراسان ، وفي أواخر حياته واجه بداية مشاكلهم في خراسان ، فاستطاع أن يتدارك تفجيرها ، وتمكن من أن يؤجل هذا التفجير وذلك بما أوتيه من حزم وبصيرة ، ولكن لما كان ابنه وخليفته مسعود لا يتمتع بصفات والده ومؤهلاته الحربية والادارية ، فقد أخفق في حل مشكلة التركمان عندما واجهها ، واستطاع التركمان فيما بعد أن يقهروا مسعودا ويستخلصوا منه خراسان ، ولكن فقدان خراسان ،ومآلها الى السلاجقة التركمان لم يعن أبدا نهاية الدولة الغزنوية ، بل استمرت هذه الدولة تحكم شرقي أفغانستان وشمالي الهند ، واستمر هذا الحال

حتى قيام الدولة الغورية التي استطاعت تصفية الغزنويين والقضاء على دولتهم في سنة ٥٨٢هـ/١١٨٦م ٠

لقد احتاجت الامبراطورية الضخمة التي أسسها محمود مع قواته العسكرية الكبيرة وبلاطه الضخم الى تكاليف باهظة ومبالغ من المال هائلة، وماكانت المبالغ التي كانت تحصل من الغارات على الهند لتكفي سد أكثر من جزء من النفقات ، ولهذا فرض الغزنويون ضرائب ثقيلة على خراسان ، وحصلوها دون تهاون وبأعنف الوسائل ، وأفقرت هذه السياسة المالية خراسان ، وجعلت الحكم الغزنوي غير محبوب على مختلف المستويات ، كما أن هذه السياسة سببت تدهورا اقتصادياً في خراسان وفقرا عاما ، مما أدى الى هجرة بعض التجار والدهاقين الى خارج خراسان ، ولاشك أن هذه الحالة كانت من أسباب نجاح السلاجقة في انتزاع خراسان من الغزنويين ، على أنه رغم سوء الاحوال الاقتصادية وثقل الضرائب فقد كانت غالبية عامة الخراسانيين ساكتة عن الحكم الغزنوي ، أو حتى راضية عنه ، لقوة هذا الحكم ، ولاستطاعته تأمين الحماية الخارجية مع الامن الداخلي ، لكن ما إن مات محمود حتى تغير كل شيء(٦) ٠

لقد سقطت الدولة السامانية سنة ٣٩٥هـ /١٠٠٥م ، وكان ابن سينا وقتذاك في الخامسة والعشرين من عمره ، ومن المظنون أنه في هذه الفترة ترك بخارى وتوجه نحو العراق متطلعا نحو قاهرة الفاطميين ، وكانت بلدان العراق مع أجزاء من ايران تحت ادارة أمراء من آل بويه الديلم ، لذلك نحن بحاجة الى التعرف الى شيء من تاريخ آل بويه ، وخاصة أن ابن سينا أمضى حياته بعد مغادرته بخارى في أراضي البويهيين ولم يصل الى مصر ٠

يقع الى شمال الهضبة الايرانية بلاد مرتفعة سكنت من قبل شعب اتسم بالقسوة وحب القتال والاستقلال ، وقد اعتبر هذا الشعب من قبل سكان الهضبة الايرانية شعبا أجنبيا ، ونظر اليه بخوف وحذر ، ولم يستطع حكام ايران في العصور القديمة اخضاع هذا الشعب بشكل عام وفعال، حتى ان الدولة الساسانية قد وجدت من الضروري الاحتفاظ بحصون على الحدود هي خطط دفاعية ضد غاراته ٠

وبعد قيام الاسلام ، والشروع بالفتوحات الكبرى اصطدم العرب بهذا الشعب ، وعرفوه باسم الديلم ، ولم يفلح العرب في اخضاع الديلم بقوة السلاح ، ويروى أن الحجاج بن يوسف الثقفي عندما أراد فتح بلاد الديلم



أمر بتصوير هذه البلاد حتى يعدّ خطة لفتحها ، وحدث أن زاره وفد ديلمي فعرض عليه الحجاج الصورة ، ودعا الشعب الديلمي الى الاستسلام قبل أن يغزو بلادهم ، ويخرب أراضيهم ، فنظر رجال الوفد الى الصورة وقالوا : « قد صدقوك عن بلادنا ، هذه صورتها ، غير أنهم لم يصوروا فرسانها الذين يمنعون هذه العقاب والجبال ، وستعلم ذلك لو قد تكلفته » (٧) ٠

ومع مرور الزمن دان شعب الديلم بالاسلام هداية بالتغلغل السلمي ولقد كان هذا الشعب بين آخر الشعوب في المشرق التي دخلت الاسلام ، وبين أوائل الذين أعادوا تأكيد شخصيتهم الذاتية ضمن اطار هذا الدين سياسيا وعقائديا : سياسيا بظهور أسر حاكمة مستقلة ، وعقائديا من خلال تبني مذاهب غير سنية ٠

ولقد حدث منذ نهاية القرن الثامن للميلاد أن وجد عدد من أفراد البيت العلوي ، الذين هربوا من الملاحقة العباسية ، مأوى عند الديلم ، ولقد حول هذا بلاد الديلم الى مركز للنشاط العلوي خاصة الزيدي منه ، ودافع هذا المركز عن استقلاله ضد خلفاء بغداد وسواهم من حكام السنة ، وكان ذلك بعدما ظهر بين صفوفهم الاسرة البويهية ٠ لنر كيف ظهرت هذه الاسرة ، واستطاعت أن تصبح الوصية على خلفاء بغداد ، ولفترة طويلة من الزمن٠

تنسب الأسرة البويهية الى رجل ديلمي كان يعمل صيادا على شواطىء بحر قزوين ، كان يدعى بويه ، وكان بويه هذا فقير الحال ، وكان له من الاولاد : علي ، والحسن ، وأحمد ، وقد دخل هؤلاء في خدمة مرداويج بن زيار ، وكان من قادة الديلم ، علا شأنه سنة ٣١٥هـ/٩٢٧م ، وأسس في خراسان دولة عرفت بالدولة الزيارية ، وقد قتل سنة ٣٢٣هـ/٩٣٤م (٨)

أظهر أولاد بويه أيام مرداويج ، مقدرة وكفاية ، وترقى منهم علي حتى ولاه مرداويج على الكرج ، فأصاب نجاحاً ، وأظهر له الكرج الحب ، فأثار ذلك شكوك مرداويج ، وكاد الشر يقع بينه وبين أبناء بويه ، لكن موت مرداويج أزال ذلك وأتاح الفرصة أمام الاخوة الثلاثة ، فاستولى الحسن بن بويه على أصفهان والري وهمذان ، واستطاع علي بن بويه أن يبسط نفوذه على كرمان ٠

وبعد هذا أخذ البويهيون يحاولون مدّ سيطرتهم على أملاك الخلافة في العراق ، ومن ثم السيطرة على بغداد نفسها ، وكانت أحوال بغداد السياسية



في غاية السوء والفوضى، بعدما أخفق نظام امرة الامراء اخفاقاً ذريعا ، وفي سنة ٣٣٤هـ/٩٤٥م توفي توزون أمير الأمراء ، فخلفه في منصبه قائد آخر كان يعرف بابن شيرزاد (٩)، وبعد تسلمه لمنصبه هذا ببضعة أشهر تحرك أحمد بن بويه من الأهواز يريد بغداد ، وحين سمع الخليفة المستكفي بذلك استتر خوفا من أتراك بغداد ، واستطاع أحمد بن بويه الوصول الى بغداد دون كبير عناء ، وهنا ظهر المستكفي وعاد الى دار الخلافة ، حيث استقبل أحمد بن بويه ، فتقبل بيعته وخلع عليه ، ولقبه معز الدولة ، كما لقب أخاه علياً بعماد الدولة ،ولقب أخاه الحسن بركن الدولة ، ثم أمر بضرب ألقابهم وكناهم على السكة (١٠)

ورأى معز الدولة بعدما أصبح سيد بغداد الجديد أن يقوم بانهاء النظام القديم بمختلف عناصره بدءاً بالخليفة ، فبعد أيام من دخوله بغداد ، قام معز الدولة باعتقال الخليفة المستكفي واهانته اهانة بالغة حيث سحب عن سريره ، ووضعت عمامته في عنقه ، وجرّ نحو دار معز الدولة فسجن فيها ، ثم خلع من منصب الخلافة (١١) ·

لقد كان معز الدولة شيعياً ، وكان هدف الشيعة دائما ازالة الخلافة العباسية لتحل محلها خلافة علوية ، وعندما خلع معز الدولة الخليفة المستكفي كان بامكانه ـ حسب بعض الآراء ـ تعيين خليفة علوي أو الاعتراف بالخليفة الفاطمي ، حيث ان هذه الخلافة كانت قائمة في افريقية ، وتتطلع نحو المشرق للسيطرة عليه ، لكن تعيين خليفة علوي أو الاعتراف بالفاطمي كان يعني طاعته والانصياع لأوامره ، وهذا مالم يفضله البويهيون ، لذلك قام معز الدولة بتعيين خليفة عباسي جديد ، وكان يستطيع الدفاع عن نفسه بأنه لم يكن للشيعة غير الاسماعيلية امام آنذاك ، ذلك لأنه كان زيديا ولم يكن من أتباع المذهب الاسماعيلي للدولة الفاطمية ·

وهكذا وقعت الخلافة العباسية السنية لأول مرة تحت حكم شيعي ، سيمَ الخلفاء فيه سوء العذاب ، وأذيقوا مرارة الاهانة ، فبعد خلع المستكفي عين معز الدولة أبا الفضل بن المقتدر خليفة بلقب المطيع لله ، وجرده من صلاحياته كلها ، وقرر له ولموظفيه راتباً يوميا قدره ألفا درهم(١٢)

ونجم عن استيلاء البويهيين على بغداد نتائج كبيرة ، وردّات فعل عنيفة عند القوى السياسية للعراق وأعالي بلاد الرافدين ، واصطرع معز

الدولة مع دولة الحمدانيين في الموصل ، ومع البريديين في البصرة ، ومع القرامطة التابعين للدولة الجنابية في الاحساء والبحرين ، ومع قوى أخرى ، وقد خرج معز الدولة من هذه الصراعات ودولته الجديد أعز جانباً وأوسع رقعة (١٣) .

وفي سنة ٣٥٦هـ/٩٦٦م توفي معز الدولة ، وقبل وفاته كان قد عين ابنه عز الدولة بختيار ليخلفه في منصبه ،وهذا يعني أن معز الدولة استطاع أن يؤسس - لأول مرة في تاريخ الاسلام - في بغداد حكما وراثيا يتسلط على الخلافة العباسية الوراثية ، وكان معز الدولة قبل وفاته قد أوصى ابنه أن يستشير عمه ركن الدولة وابن عمه عضد الدولة حاكم فارس ، لكن عز الدولة لم يأخذ بوصايا والده ، مما جرّ عليه المشاكل ، وذلك أنه « عكف على اللهو وعشرة النساء والمغنين » وحاول التخلي عن عدد من كبار رجالات الديلم واستبدالهم، كما انه جند عدداً كبيرا من العناصر التركية في جيشه ، فأدى هذا الى زعزعة مركزه وقيام الصراع بين عناصر الديلم وعناصر الترك .

وساءت الاحوال في العراق ، وعندها تحرك ابن عمه عضد الدولة على رأس قواته نحو بغداد سنة ٣٦٧هـ/٩٧٧م فاستطاع أخذها ، ومن ثم أحلّ نفسه محل ابن عمه سيداً جديدا على الخليفة في الخلافة ، وأمر عضد الدولة خطباء الجمعة بذكر اسمه على المنابر الى جانب اسم الخليفة ، وبهذا العمل صار مشاركا للخليفة في كل شيء الاّ لقب الخلافة ، وانشغل عضد الدولة مثل عمه وابن عمه في الصراع مع قوى العراق والموصل وخراسان وعُمان وشبه الجزيرة ، واستطاع أن يحقق في هذا المجال مالم يتحقق لهما قبله .

ويعتبر عضد الدولة أعظم رجالات الاسرة البويهية ، وكان نشيطاً بعيد الهمة ، يلتزم بالنظام ، ولا يتورع عن سلوك أي سبيل من أجل تحقيق غاياته ومقاصد سلطته ، وظل حكمه قويا حتى سنة وفاته في ٣٧٢هـ/٩٨٣م ، حيث خلفه في منصبه ابنه أبو كاليجار ، الذي عرف بلقب صمصام الدولة(١٤)

وأخذ ملك بني بويه في الانحدار وقوتهم في الضعف بعد وفاة عضد الدولة، ودبّ الانشقاق بين ورثة عضد الدولة ، ووقع الصراع بينهم ، مما مكن بعض القوى المحلية لأعالي بلاد الرافدين وغيرها بالتحرك وتأسيس دول خاصة بها . ولم يمض على وفاة عضد الدولة سنتان حتى قام في الاراضي التي كانت تدين له بالطاعة خمس دول مستقلة في « العراق » و « البصرة »

و « الاهواز وفارس وكرمان » و « الري » و « جرجان » ،ولقد دان استقلال جرجان لموقعها الجغرافي ، وكان لا بد من أن تنضم بقية الدول ، اما الى فارس واما الىالعراق ، وهكذا قام صراع بين العراق وفارس ، وكانت فارس من أملاك شرف الدولة الابن الاكبر لعضد الدولة ، واشتبك صمصام الدولة مع أخيه ، وأسفر هذا عن انتصار شرف الدولة ودخوله بغداد سنة ٣٧٦هـ/٩٨٧م حيث اعتقل صمصام الدولة، وأرسله الى احدى القلاع مع أمر بتكحيله ، وفي سنة ٣٧٩هـ/٩٨٩م توفي شرف الدولة ، فخلفه في منصبه أخوه أبو نصر فيروز بلقب بهاء الدولة (١٥)، وكان ماواجهه هو عصيان الجند ومطالبتهم بالمال ، فاستطاع أن يتغلب على هذه الازمة ، ويقوي مركزه حتى استطاع أن يحتفظ بمنصبه لمدة أربع وعشرين سنة ، من سنة توليه حتى سنة ٤٠٣هـ/١٠٢٢م حين توفي .

وليس في عهد بهاء الدولة حوادث مثيرة ، انما تميز بالاستمرارية ، فقد بدأ بصراع بينأعضاء الاسرة، وشهد زوال الاسرة السامانية في المشرق وقيام الامبراطورية الغزنوية .

وبعد وفاة بهاء الدولة خلفه ابنه أبو شجاع سلطان الدولة ، وقد وقع منذ بداية حكمه تحت نفوذ عدد من الموظفين استأثروا دونه بجميع السلطات ، وأتاح هذا الفرصة أمام أخيه شرف الدولة ، حيث انتزع لنفسه بعض الاملاك، وتطلع نحو بغداد ، وقام صراع بين الاخوين ، وقد أوقف هذا الصراع سنة ٤١٣هـ/١٠٢٢ م باقتسام الدولة بينهما ، ونتيجة لذلك صار العراق لشرف الدولة ، وفارس وكرمان لسلطان الدولة ، وتحرك شرف الدولة نحو بغداد ، فاستقبله الخليفة ، وكان من حسن حظه أن توفي سلطان الدولة في سنة ٤١٥هـ/ ١٠٢٤ م وهو في الثانية والثلاثين من عمره ، وبات الآن مصير اختيار الامير الجديد بيد الجيش الذي كان قد صار معظم عناصره مرة أخرى من الاتراك(١٦)

وتحيّر الفرقاء في أمر اختيار أمير جديد بين اثنين هما : جلال الدولة أخو شرف الدولة ، وأبو كاليجار بن سلطان الدولة ، وبعد طول خلاف واضطراب وفتن اختير جلال الدولة ، فاستدعي من البصرة ، وعندما قرب من بغداد ، خرج الخليفة لتلقيه ، فدخل بغداد سنة ٤١٨هـ/١٠٢٧م حيث نصب سيداً جديدا في الخلافة ، وبقي في منصبه هذا حتى سنة ٤٣٥هـ/١٠٤٣م حين توفي ، وكان جلال الدولة هذا شبه ألعوبة في يد جند بغداد ، خاصة الاتراك منهم، وفي زمنه شهدت مناطق البويهيين الأخرى خارج العراق مزيدا من المشاكل



والاضطرابات ، كما بدأت مناطق الشرق في خراسان تشهد تحولات جديدة وخطيرة في القوى بظهور الغز بزعامة السلاجقة على مسرح الاحداث ٠

وبعدما توفي جلال الدولة ، كان ابنه الاكبر الملك العزيز أبو منصور بواسط، فكاتبه زعماء الجند الاتراك واستدعوه الى بغداد شارطين عليه دفع مبالغ كبيرة من المال ثمناً لبيعته ، ولم يستطع الملك العزيز تلبية مطالبهم، فتحرك أبو كاليجار صاحب الاهوار نحو بغداد ، واستطاع شراء موافقة الجند ، وبعدما دخل بغداد سنة ٤٣٦هـ/١٠٤٤م استحصل من الخليفة على أمر تفويضه بأمور سلطات الخلافة ، ولقب « بالملك الرحيم » ، وأعطاه الخليفة هذا اللقب بعد تردد، لأن الله تعالى هو « الملك الرحيم »، ولا يجوز لانسان أن يتسمى باسم من أسماء الله ، وكان « الملك الرحيم » آخر حكام الاسرة البويهية في بغداد، حيث دخل الغز الى العراق ، وأقاموا السلطنة السلجوقية ، وكانت سنة ٤٤٧هـ/١٠٥٥ (آخر سني الملك الرحيم والدولة البويهية (١٧) ٠

وحكم خلال العصر البويهي خمسة خلفاء هم المستكفي والمطيع والطائع والقادر ، والقائم ، وكان الخلفاء في هذا العصر قد جردوا من كل شيء الا القابهم ، ولقد تعرضوا للاهانة ، وكان حكام بني بويه يرون في الخلفاء العباسيين جماعة مغتصبة للخلافة ، ولم يبق البويهيون على هؤلاء الخلفاء الا للتمويه ولتسيير الامر ، وشعر البويهيون بقوة مكانة الخلفاء الدينية لدى شعب العراق ، لذلك حرصوا على اظهار الطاعة لهم أمام الجمهور وفي المواسم الدينية ٠

وحرص البويهيون على القيام ببعض الاصلاحات في العراق وغيرها من البلدان خاصة في ميدان الري والزراعة ، وكانت دولهم دائما بحاجة الى مزيد من المال ، لذلك لجأ بعض البويهيين الى منح الجند قطاعات من الارض لاستغلالها ، فكان هذا بداية قيام الاقطاع العسكري الذي سيتطور في العصر التالي تطوراً كبيرا الى حد انه سيصبح أحد ركائز العمل الزراعي ، وأدى قيام الاقطاع العسكري الى تحكم الجند بالاراضي وبزراعتها وانصرافهم عن مهنتهم الأصلية ، ثم ان الجند كانوا يستغلون كل موارد الارض، ولم يدفعوا شيئا يذكر لخزانة الدولة ، مما أدى الى العجز المالي للدولة ، وتقويض النظام السياسي والاقتصادي ٠

واتسم الحكام البويهيون بعد عضد الدولة بقلة التجربة ، وانعدام الحنكة والمقدرة السياسية والادارية ، والانغماس باللهو واللعب ، ونجم عن هذا



تضاعف الاضطراب والفوضى ، ولقد ارتكب البويهيون خطأ مميتا حين أكثروا من استخدام العناصر التركية وغيرها في جيوشهم • فكان أن خرج الامر من أيديهم،ووجدصراع دائم بين عناصر الجيش وأسلحته ،وأضعف هذا الصراع الجيش ومنعه عن القيام بوظيفته في المحافظة على وحدة الدولة وحماية حدودها ، ولقد أهملت الجبهة البيزنطية زمن البويهيين اهمالا شديداً ، وترك أمرها لأهل الثغور وللدولة الحمدانية في حلب ، وكانت بيزنطة في هذا العصر قد عاشت فترة انتعاش وقوة ، لذلك استطاعت قواتها أن تستولي على مناطق كبيرة من الثغور وتحتل أنطاكية وتدخل حلب وتدمرها ، وتحاصر دمشق ، وتدمّر حمص وتتجول في بلاد الشام بدون معارضة تقريبا •

وكانت السياسة الدينية للبويهيين غير موفقة ، فلقد تعصبوا للشيعة، وأدى هذا الى احداث الفرقة بين صفوف الشعب ، فتدمرت « الوحدة الوطنية » للأمة ، وعاش الناس في صراع مذهبي مستمر •

وشهد عصر بني بويه تحولات اجتماعية كبيرة وتغييرات اقتصادية ، فازداد الفقر وانعدم الأمن بين صفوف الغالبية العظمى للشعب ، فنجم عن ذلك قيام بعض الحركات الاجتماعية كان أبرزها في العراق حركة العيارين ، ووسم معظم المؤرخين العيارين باللصوصية وحب الفوضى والفساد ، لكن عندما يتفحص المرء هذه الحركة يلاحظ أنها كانت وليدة الفوضى السياسية والظلم الاجتماعي والاستغلال الاقتصادي ، وأنها ابتغت العدالة والمساواة وعدم الاستغلال ، وواضح في سير كثير من رجالات العيارين صفات الرجولة والانسانية ، ويبدو أنه قد كان لحركة العيارين صلة قوية بحركة الفتوة ، الحركة التي ازدهرت في العصور الأخيرة للدولة العباسية (١٨) •

وفي الوقت الذي اضطربت فيه أحوال البويهيين كانت الاوضاع السياسية في بلاد الشام أيضا غير مستقرة ، فقد وجد في أعالي بلاد الرافدين دولة بني عقيل في الموصل والدولة المروانية في ميافارقين ودياربكر ، وحكمت حلب من قبل الدولة المرداسية، ودمشق وجنوبي بلاد الشام من قبل الخلافة الفاطمية ، وقد عانت هذه الخلافة من مشاكل عقائدية كبيرة ومن أزمات اقتصادية خانقة ، وقاد هذا الى اضطرابات داخل الجيش الفاطمي انتهت باستيلاء بدر الجمالي – وكان ضابطا من أصل أرمني – على مقاليد الامور في القاهرة، ومن ثم بدأ يتحكم بالخلفاء حسب الطريقة التي قامت في بغداد ، وحين سقطت الدولة البويهية للسلاجقة ، كانت جموع من التركمان قد اجتاحت بلاد الشام والجزيرة حيث أحدثت تخريبا كبيرا وتغييرات عميقة للغاية (١٩) •

(١) انظر كتابي اخبار القرامطة : ٣ — ٣٠

(٢) تاريخ بخارى للنرشخي : ٨٦ — ٨٧ ، ١٠٥ — ١٤٩ .

Four studies of the history of central Asia 1, 12 - 13, 21. Turkestan dawn to the Nongol invasions 222 - 45. The Cambridge history of Iran, V, 10 - 11. The Ghaznavids, 27 - 34. The Islamic dynasties. 101 - 102.

The Islamic dynasties, 112 - 114. The Cambridge history of Iran, V, 11-12.

(٣) تاريخ بخارى للنرشخي : ١٤٣ — ١٤٩ . ديوان لغات الترك للكاشغري: ١ / ٣٩٣ .

Four studies on the history of central Asia, 21 - 26. Turkestan, 45 - 305

(٤) مدخل الى تاريخ الحروب الصليبية : ٣٢ — ٣٧ .

(٥) تاريخ بخارى : ١٣١ — ١٣٣ .

Four studies of the history of central Asia, 1, 25 - 26. Turkestan, 274 - 302. The Cambridge history of Iran, V, 11 - 16. The Islamic dynasties, 181 - 183.

هذا وان كتاب : C. E Boaworth, the Ghaznavids, Edinburgh, 1963.

هو احسن ما كتب حتى الان من تاريخ الغزنويين .

(٦) تاريخ بخارى : ١٣١ — ١٣٣ .

Four studies on the history of central Asia, 1, 25 - 26. Turkestan, 274 - 302. The Cambridge history of Iran, V, 11 - 16. The Islamic dynasties, 181 - 183. The Ghaznavids.

(٧) مختصر كتاب البلدان لابن الفقيه : ٣٨٣ .

(٨) المنتظم : ٦/٢٠٧ — ٢٠٨ ، ٢٦٨ — ٢٧١ .

(٩) تجارب الامم لمسكويه : ٢/٨١ — ٨٣ .

(١٠) مسكويه : ٢/٨٤ — ٨٥ .

(١١) مسكويه : ٢/٨٦ — ٨٧ .

(١٢) نفس المصدر : ٢/٨٧ — ٨٩ .

(١٣) نفس المصدر : ٢/٨٩ — ٩٤ .

(١٤) مسكويه : ٢/٣٨٠ — ٤١٧ . المنتظم : ٧/٣٨ — ١١٨ . ابن خلدون : ٤/٩٤٧ — ٩٧٥ .

(١٥) المنتظم : ٧/١٣٣ — ١٥٠ . ذيل تجارب الامم : ٣/٥٣ — ١٧٥ . ابن خلدون : ٤/٩٨٣ — ٩٨٥ .

(١٦) المنتظم : ٨/١٧ ، ٢١ — ٤٤ . ابن خلدون : ٤/١٠٠٤ — ١٠١٣

(١٧) المنتظم : ٨/١٦٢ — ١٦٦ . ابن خلدون : ٤/١٠٤٠ — ١٠٤٤

(١٨) ان كتاب المنتظم لابن الجوزي افضل مصدر فيه اخبار الفتن الدينية للعصر البويهي مع نشاط العيارين واعمالهم . فلينظر .

(١٩) لقد عالجت هذا كله بشكل واف في كتابي «مدخل الى تاريخ الحروب الصليبية فلينظر » .



عصر ابن سينا الاقتصادي

نجماتوف نعمان نجماتوفيتش
من طاجكستان
ترجمة : زياد ملا

بحث قدم الى ندوة برلين في المهرجان الالفي لميلاد ابن سينا .

أبو علي بن سينا واحد من أعظم العلماء الموسوعيين والانسانيين . ولد (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) ونشأ عبقرياً من أبناء الشعب الطاجيكي ، هذا الشعب الذي يعتبر واحدا من أعرق الشعوب في العالم ، وهو يحمل أغنى التقاليد في مجالات الزراعة وبناء المدن والانتاج الحرفي والصناعي ، والخبرات الرفيعة في مجالات التطور الاجتماعي والسياسي والثقافي . وقد كشف ابن سينا وعمم فعلياً جميع انجازات العقل المبدع والممارسات التطبيقية لعصره والعصور السابقة ولشعبه والشعوب الاخرى .

ولد ابن سينا وترعرع وشبّ رجلا وكهلا في العلوم في عصر يتميز بتقدم كبير في القوى المنتجة في آسيا الوسطى وبتطورات جوهرية في ثقافة المجتمع من النواحي الاجتماعية وفي تطوره الإثنوغرافي والثقافي . ففي هذه المرحلة انتصرت ، بصورة نهائية العلاقات الإقطاعية التي كانت قد ظهرت في مرحلة سابقة . واكتملت ، بصورة أساسية ، عمليةُ التكوين الإثنوغرافي للشعب الطاجيكي نفسه وتشكل جهازه الحكومي من خلال دولة السامانيين وتطورت ، بصورة مكثفة وشديدة ، ثقافة الشعب الطاجيكي وشعوب آسيا الوسطى الأخرى المادية والروحية . إنه زمن ازدهار اقتصاد ماوراء النهر وخراسان والنمو السريع في بناء المدن وحياتها وانشاء المدن النموذجية الخاصة بالقرون الوسطى في آسيا الوسطى ذات البنيان الاجتماعي والاقتصادي والثقافي المشتبك اشتباكا عميقاً . وهو زمن الازدهار الخاص والانطلاق الى

الميدان العالمي لثقافة الطاجيك وآدابهم وعلومهم · لذا يرى العديد من العلماء أن عصر ظهور أول دولة طاجيكية في القرون الوسطى وتطورها بزعامة سلالة السامانيين إنما يؤلف احدى المراحل البناءة والمتطورة والمثمرة في تاريخ شعوب آسيا الوسطى ماقبل الثورة (ثورة اكتوبر) · ولهذا السبب تبرز الأهمية البالغة لاهتمام الباحثين على اختلاف اختصاصاتهم وكذلك اهتمام فئات واسعة من كادحي شعوب آسيا الوسطى المعاصرة بهذه المرحلة من تاريخ الماضي ·

ثمت مجموعة كبيرةمن الكتب الروسية قبلالثورة والأجنبيةوالسوفييتية، تناولت هذه المرحلة · وان مختلف مسائل تاريخ القرنين العاشر والحادي عشر متضمنة في الأعمال والمؤلفات الجامعة والمتخصصة وكذلك في بعض المقالات والتعليقات كتبها العديد من المؤرخين وعلماء الاستشراق والآثار ومؤرخي الحضارات والعلوم والآداب والفنون(١) ·

تم الكشف عن الخطوط والملامح العامة لتاريخ القرون ٩ - ١١ م ، وفي عدد من الحالات عن تفاصيل بعض الظواهر والأحداث ، كما تم توضيحها ودراستها وتعميمها · ومع ذلك يظلعصر أبي عليبن سينا وكذلك معاصريه: الرودكي(٢) والفردوسي والفارابي والبيروني والمئات من ممثلي تلك الحضارة هو عصر المعماريين والبنائين والفنانين والموسيقيين المجهولين · وسوف يظل في الكثير من جوانبه لغزاً ومادة للبحث والاهتمام يثير السرور والغبطة لدى كل كشف جديد في هذا المجال ·

ما الاحداث التاريخية الاساسية التي جرت في عصر أولئك المواطنين المشهورين ؟

سنحددها باختصار ·

قبل كل شيء ، اكتملت في هذه المرحلة عملية التشكل الإثنوغرافي للشعب الطاجيكي نفسه كما ذكرنا ·

من المعروف أن عدداً من القوميات الإيرانية الشرقية المتحضرة والمتطورة زراعياً كانت قد استوطنت آسيا الوسطى في أقدم العصور · الصغديون والبقتيريون والطخاريون والخوارزميون والبارسيون - الخراسانيون والاستراخانيون والفرغانيون ، وكذلك قبائل رحل لها اسم مشترك :

الساكيون . وكانوا جميعاً يشغلون مراتب مختلفة من النضج الإثنوغرافي - الثقافي .

برز في العصر الوسيط المبكر ، وعلى أساس تعزز الصلات الاقتصادية والثقافية بين بعض كيانات آسيا الوسطى ومناطقها ، وفي خلال نمو المدن في ظروف تطور العلاقات الإقطاعية ، الاتجاه نحو دمج قوميات آسيا الوسطى، المتحضرة في أغلبها ، في شعب واحد . وان كل قومية من القوميات المنوه بها آنفاً كانت قد قدمت ، بعد أن أصبحت جزءاً مكونا من الشعب الطاجيكي، إسهامها الخاص في الكنز الشعبي العام وهو كل ماكانت قد أبدعته قبل تكوين الشعب الطاجيكي .

وفي مجال التاريخ السياسي يتصف عهد العصور الوسطى المبكر بتشتت الأقاليم - الدول - في آسيا الوسطى . وان كانت قد ظهرت سابقاً ملامح النهوض الداخلي وعلاماته والتوحيد السياسي لكل منها على حدة . وقد جرت عملية التوحيد هذه بصورة ناجحة خاصة في الصغد وأستراخان وخوارزم وختل وفي بعض الأقاليم - الدول الأخرى - التي ظهرت فيها سلالات حاكمة قوية نسبياً - . وان السعي المشترك للمحافظة على الاستقلال السياسي في كفاح الأعداء الخارجيين قد أسهم بالطبع في تعزيز القوى المتوحدة مماسهل على الطاهريين والسامانيين تأسيس دولة طاجيكيةلعموم البلاد . وقد اتحدت تحت لواء الدولة السامانية في القرنين التاسع والعاشر جميع الأراضي الطاجيكية .

وفي مجال الحياة الاقتصادية يمكن أيضا تسجيل بعض الاتجاهات التوحيدية إن حصل ذلك داخل كل منطقة أو بين المناطق المتجاورة ، وتعززت فيما بينها عمليات التخصص والتعاون في أنواع ومجالات كاملة من الصناعة الحرفية وتوطدت الصلات التجارية بين الأقاليم وازدادت حركة التداول النقدي ونشطت تجارة القوافل الدولية في إنماء طاقات البلاد المالية وفي تكوين قاعدتها الاقتصادية العامة . هذه الاتجاهات تتيح المجال للحديث عن ظهور عناصر الاقتصاد المشترك لأقاليم آسيا الوسطى ضمن حدود الأراضي التي تشكل فيها الشعب الطاجيكي في عصر السامانيين .

لقد جرت كذلك في العصور الوسطى المبكرة عمليات التوحيد الإثنوغرافي - اللغوي : اللغة الفارسية - الدارية - الطاجيكية التي تكونت عند ملتقى



خراسان وطخارستان (مرو و بلخ) والتي سرعان ماانتشرت الى الشمال في الصغد وأستراخان وفرغانة والشاش وخوارزم وختل وغيرها من الأقاليم والمناطق الملحقة بها ، وكذلك الى الجنوب في إيران وقسم كبير من أفغانستان كما أن وحدة اللغة لدى الطاجيكيين ، قد اكتملت بصورة أساسية ، في عصر السامانيين أيضا ·

يمكن تأكيد الاتجاه نحو ظهور عدد من المراحل في تكوين الاقتصاد المشترك والثقافة الروحية من خلال عدد من الوقائع الأخرى · ففي الظروف الجديدة من استقلال دولة السامانيين الذين وحدوا آسيا الوسطى بأسرها نرى ذاك التطور الشامل والمتنوع للثقافة في القرن التاسع والعاشر وهو الذي يمكن اعتباره عصر التجميع والانبعاث للاتجاهات الثقافية · وقد تم خلق قيم ثقافية جديدة حاز قسم منها اعترافاً عالميا وهو الشعر الكلاسيكي الطاجيكي وكذلك العلــوم ·

بدأت وحدة الأرض والسياسة والاقتصاد والثقافة واللغة بين القوميات التي امتزجت في شعب طاجيكي واحد منذ القرن السابع تقريباً · وفي القرن العاشر كانت هذه الخصائص قد شملت معظم السكان الزراعيين الحضر في أحواض أنهار آسيا الوسطى الثلاثة ـ سيحون و زرَوْشان وجيحون ، وكذلك خراسان ، وسرعان ماأطلق على هؤلاء السكان اسم الطاجيك · وكانت دولة السامانيين التي وحدت الأرض المشار اليها لتكوين الشعب الطاجيكي في القرن التاسع والعاشر أول كيان طاجيكي في التاريخ · وقد رافق تشكل الشعب الطاجيكي وجهاز الدولة تكوين التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية الإقطاعية·

قام عصر أبي علي بن سينا ، عصر الانجازات الإثنوغرافية الثقافية والاجتماعية والسياسية على أساس تطور البلاد الاقتصادي الصلب والمتين من زراعة وتعدين وصناعات حرفية وتربية مواشي · ولم يحدث مثل هـذا التطور من الناحية الزراعية في مناطق ماوراء النهر وخراسان من دون تأسيس نظام واسع ومدروس للري · وقد تضمن هذا النظام مجموعات ووحدات للري ضخمة بالنسبةلذاك العهدمثل مجمّع فرغسار في الصغد السمرقندية ومجمّع روديزار في الصغد البخارية ومجمع بنجيكنت في استراخان ومجمع مرغاب في خراسان المروزية (نسبة الى مرو) ومجمع جيحون الأسفل في خوارزم · وقد تم في عهد الطاهريين والسامانيين بناء قنوات جديدة في الشاش وغيرها من الأقاليم وبناء سد وحوض للتخزين في خانبند في جبال نورات ، كما تم






تشغيل أنظمة الكهاريز تحت الأرضية في الصغد البنجكنتية وفي جبال استراخان وسفوحها وفي كوبتداغ الخراسانية وغيرها . ومما يذكر أن العديد من هذه المنشآت للري لاتزال تعمل حتى الآن وتخدم انسان هذا العصر (توكسانكهريز في منطقة بنجيكنت وقناة دارخوم في اقليم سمرقند وغيرها) كل هذا إنما يدل على المعارف العميقة والإتقان الفني في مجال علوم الري والتكنيك .

لدينا الآن معطيات محددة عن مجال أكثر أهمية هو التعدين : حول طبيعة أعمال التنقيب عن الثروات الباطنية وعن نسبة الاستخراج وظروف العمل والوضع الاجتماعي للعاملين في مجالات الاستكشاف والحفر في المناجم. ان كشف علماء الآثار والجيولوجيين عن بقايا مناجم المعادن في عدد من مناطق آسيا الوسطى ـ ايلاق وفرغانة واستراخان وبذخشان وغيرها ـ قد ألقت الضوء على بعض جوانب نشاط علماء التعدين المهرة للغاية وأتاحت المجال للحكم على تركيب المعادن الحديدية وغير الحديدية والتنوع في المنتجات التعدينية . وتتيح المواد المستخرجة المجال للتأكيد على أن الحرف والمهن المرتبطة بالتعدين وصناعة المعادن بشكل عام في آسيا الوسطى كانت متطورة في ذاك الوقت . وكانت سبل التعدين الفنية متعارفة للحصول على الرصاص والفضة وغيرهما .

وينتصب أمامنا واقع تطبيق الكيمياويين في آسيا الوسطى لمنجزات الدراسات والابحاث الكيمياوية البناءة في ممارسة سبل التعدين . ولن ندرج هنا قائمة طويلة بالثروات الطبيعية المستخرجة في آسيا الوسطى كما لن نتطرق أيضا الى جغرافية توزعها . تبرز أيضا ضخامة قائمة المصنوعات الحرفية وعدد مراكز العمل المختلفة (الورش) . وهي كلها تتيح لنا المجال لتصور واضح عن المستوى الرفيع الذي بلغه تطور الحرف في مدن آسيا الوسطى وقراها في ذاك الزمان ، وكذلك عن شأن هذه المناطق أو تلك في انتاج هذا النوع أو ذاك من البضائع . ويعتقد أنه جرت في هذه المرحلة عملية تكوين الاتحادات الحرفية. لقد كان الانتاج الحرفي لما وراء النهر وخراسان متنوعاً وعلى مستوى فني رفيع. هذا وقد وصلت عملية تأسيس مدينة العصور الوسطى النموذجية في آسيا الوسطى الى مرحلة الاكتمال في عصر ابن سينا . وهو دليل ساطع على نضج مجتمع آسيا الوسطى في ذاك الوقت . وقد برز هذا ، قبل كل شيء ، في تغيير البنيان الاجتماعي والاقتصادي للمدن وفي تغير مظهرها ومضمونها . وجرت في المرحلة بين القرنين الثامن والحادي عشر اعادة بناء لمدن آسيا

الوسطى سواء من ناحية الطوبوغرافيا والعمارة أو من ناحية التركيب الاجتماعي ـ الاقتصادي والفئوي ـ الطبقي . وقد لخص واضع نظرية تأسيس مدينة آسيا الوسطى في عهد العصور الوسطى ٢٠ ى . ياكوبوفسكي . الحالة كما يلي : (... لقد تحددت عملية تأسيس المدينة الاقطاعية النموذجية وتشكلها في آسيا الوسطى في نهاية القرن العاشر في المدن التي هي أكثر تقدما مثل مرو وبخارى وسمرقند ونيسابور وغيرها ، وفي القرن الحادي عشر في المدن من الدرجة الثانية) (٢) .

اصبحت مدن آسيا الوسطى بتركيبها الطوبوغرافي المعقد (من قلاع وحصون ومشارف ..) مركز استقطاب للحياة الاقتصادية والتجارية والاجتماعية والسياسية والثقافية والادارية . فهي مجهزة بالخدمات والمرافق وتغطيها الخضرة ، ففيها العديد من الحدائق وقنوات الري ومجموعات كاملة من القصور والدساكر والبساتين والرساتيق والاحواض والمسابح وحدائق الورد . كما كانت بعض مناطق المدن مزينة تزيينا رائعا (مثلا قهندزبخارى) . وتكثر الأسواق الجميلة والخانات والمساجد . وتشتهر بخارى بشوارعها وساحاتها ذات الارصفة الحجرية ، ومثلها سمرقند وغيرها من المدن . كان في هذه المدن نظام معقد ومتطور لتأمين المياه بحيث كان متطابقاً مع الظروف المحلية وذلك بالقنوات المكشوفة والقنوات القرميدية والكهاريز المغلقة . وكانت مشهورة آنذاك حمامات مرو ونوشار وسمرقند ونيسابور وطوس وغيرها من المدن ..

وبالطبع ، ليست قليلة مآثر جهازي الدولتين الطاهري والساماني المنظمين بدقة وكذلك الشخصيات المرموقة أمثال عبد الله بن طاهر (٨٢٢ ـ ٨٤٤ م) وطاهر ابنه (٨٤٤ ـ ٨٦٢م) واسماعيل (٨٩٢ ـ ٩٠٧ م) وناصر (٩١٤ ـ ٩٤٣م) والوزراء من بيوت بالام وجيحون في تنظيم مثل هذا البناء الاقتصادي لبلدين ثريين في الشرق هما ماوراء النهر وخراسان وفي الإشراف والادارة الاقتصادية والسياسية . لقد قام معاصر السامانيين العالم العربي المقدسي بجولة في جميع أرجاء البلاد الاسلامية . ولم يكن من قبيل الاتفاق أن كتب أنهم (أي السامانيين) « من أحسن الملوك سيرة ونظرا واجلالا للعلم وأهله » . و « أنهم لايكلفون أهل العلم تقبيل الارض ، ولهم مجالس عشيات جمع شهر رمضان للمناظرة » ولقد كانت بين يدي السلطان فيبدأ هو فيسأل مسألة ثم يتكلمون عليها . وبحضور الحاكم »، والحديث يجري هنا عن الاجتماعات العلمية ـ الأدبية الخاصة في بلاط الحاكم الساماني . وكان للرابطة العلمية « إخوان الصفا » التي تشكلت في أواسط القرن العاشر وللشبكة الكاملة من مكتبات

بخارى (المشهورة باسم « خزانة الحكمة ») ومرو والمدن الاخرى وكذلك أسواق الكتب في بخارى وغيرها شأن كبير في الحياة الروحية للعصر الساماني وفي انتشار المعارف العلمية وتطوير الآداب والفنون ٠

كانت المدن آنذاك تمتص جماهير غفيرة من السكان القرويين النازحين اليها والذين كانوا يحافظون بشدة علـى العادات والآيين الشعبيـة ٠ وكان الحرفيون من أوائل حملة هذه الآيين وناقليها ٠ لقد كانوا يستنبطون المواضيع للبناء الفني من أماكنها الاصلية من محيط وطن الاجداد ٠ لذا كانت تظهر في بعض الاحيان مواضيع تتعارض والاسلام في الفنون الجميلة ٠

وقد تطور تيار وطني علمي وأدبي ـ ضمن النشاط الانبعاثي العام في الميادين الحكومية والاجتماعية العامة ٠ وقام المثقفون المحليون الذين كانوا يعرفون اللغة العربية جيداً والذين كانوا أوفياء لتقاليدهم وماضيهم بترجمة المؤلفات الادبية والاعمال العلمية الى اللغة العربية من لغات شعوب آسيا الوسطى وايران والبلدان الاخرى ، كمـا أبرزوا في الـوقت نفسـه الانجازات الثقافية لشعوبهم ٠ وانتشر نشاط الترجمة هذا انتشاراً واسـعاً خاصة في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي ٠



في هذه المرحلة ظهرت الشعوبية وحاولت تحـت ستار معارضة ثقافـة العرب ابراز ثقافات الشعوب الخاضعة للخلافة ومقاومة الاسلام بهذا الشكل أو ذاك ، وتدل الآثار الادبية التي وصلت الينا من تلك الأزمنة أن الشعوبية قد تعرضت لبعض التغـيرات مع مـرور الزمـن ٠ لقـد كان الارستقراطيون الشعوبيون في القرنين الثامن والتاسع يتميزون بنظرة متعالية تجاه الشعب العربي بشكل عام ، وقد حاولت الشعوبية إضفاء شكل العداء نحو العرب من قبل الشعوب الناطقـة بالايرانية ، ولكـن هذه السمة قد اختفـت في القـرن العاشر ٠بيد أن الشعراء الطاجيك في القرن العاشر، الذين وقف بعضهم ضـد حكم الخلافة العربية فمجدوا تاريخ شعبهم وثقافته ، كانوا في الوقت نفسه لا ينكرون أيضاً انجازات الشعب العربي الثقافية ٠

وفي هذا الاطار شكل الهراطقة الغلاف الديني للحركات الشعبية ٠ وكانت حركة القرامطة (٢) من أقوى هذه الحركات التي هزت مجتمع آسيا الوسطى في القرن العاشر ٠ وتركت أثراً واضحا في الحياة الثقافية لشعوب تلك المناطق ٠

وفي مجال الثقافة المادية كان عصر أبي علـي بن سينا عصـر التطـور الكبير في مجال الحرف الصناعية في المدن التي أثرت بسلعها الرائعة حياة

السكان اليومية ، ثم في مجال فن البناء والعمارة الذي أبدع آثارا جميلة وهامة في آسيا الوسطى ، وهذا ماأتاح لهذه المنطقة أن تشغل مكانا رائدا في العالم في تلك المجالات من الانتاج المادي كاستخراج بعض أنواع الثروات المعدنية ، وصناعة الورق والزجاج والفخاريات والخزفيات وغيرها ، لقد كان ذلك العصر عصر الحرفيين المهرة والموهوبين والفنانين التطبيقيين والمعماريين العظام والعباقرة المبدعين الذين تجسدت روائعهم في آثار الثقافة المادية ، ولكن مع الأسف لم يحتفظ الاخلاف بأسماء أولئك الاسلاف حتى زمننا هذا ،

اذا كان القرنان السادس والسابع قد برزا مرحلة أولية لتشكل الفن الاقطاعي في آسيا الوسطى ، فقد كانت التقاليد الحرفية للحضارتين الرومانية واليونانية القديمة لا تزال قوية ، الا أنها في الوقت نفسه قد طرأت عليها تطورات من ناحية ادخال مواضيع فنية جديدة (وخاصة مواضيع الملاحم الاقطاعية البطولية الحماسية) والاتجاهات البلاغية الأسلوبية (وهذا واضح خاصة في آثار التصوير والرسم والنحت في برفشان وبنجيكنت وبنجكت) ، وفي القرنين التاسع والعاشر أخذ يبرز في الفن بصورة واضحة تأثير الاسلام والانتقال من الواقعية الى سيطرة الفن الزخرفي التزييني ، وصارت الزخرفة والزينة واخضاع الشكل للمضمون وللمحيطات الهندسية هو الصفة المميزة لأسلوب الفنون الجميلة ، ولكن ، مع ذلك ، فان تصورات الناس الفنية في القرنين التاسع والعاشر ما زالت ، في كثير من جوانبها ، قريبة من تصورات الناس في القرون الفائتة ، وهذا ما أثر في مختلف مجالات الفن الذي أخذ يتطور من خلال تفاعل ثقافتي بلدان الشرقين الاوسط والادنى : الجاهلية والاسلامية ،

لقد كان المزارعون والمنقبون في المناجم والحرفيون والعاملون في المجال الفكري هم المنفذين المباشرين والمبدعين لكل الخيرات المادية والروحية في هذا النهوض الاقتصادي والثقافي لآسيا الوسطى في عهد السامانيين ، واننا ندين بكل شيء وقبل كل شيء ، لعملهم ، ان النهوض الجبار للحياة الاقتصادية والثقافية هو ، قبل كل شيء ، ثمرة خالقي التاريخ الاصليين : الكادحين، وكما تبين الدراسة المرموقة لمختلف المعطيات الموجودة اليوم تحت تصرف العلم وفي سائر مجالات الحياة والخبرات الانتاجية ، والثقافة والعلوم والآداب والفنون، أن سمات الخط الديمقراطي الشعبي للابداع تبرز أكثر من سمات الخط الارستقراطي ، ولولا ابراز هذا التقليد الشعبي في مجالات الحياة كافة لما كان بامكان عصر السامانيين ، عصر الرودكي والفردوسي والفارابي وابن

سينا والبيروني أن يشغل من حيث أهميته التاريخية أحد الامكنة الاساسية في تاريخ الشعب الطاجيكي ٠

يبرز الاثر العميق للعبقرية الشعبية في جميع مجالات الاقتصاد الوطني والثقافة ٠ ومما يدل على هذا تلك النجاحات الكبرى في الزراعة المعتمدة على الري ، وفي المزروعات المحددة حسب المناطق، والنتائج المذهلة الناتجة عن البحث عن الثروات الباطنية وطرق الكشف عن المناجم ، والانجازات في مجال ميتالورجيا الحديد والمعادن غير الحديدية والحرف الفنية - التطبيقية - والابحاث الابداعية تقريبا في جميع مجالات علوم العصور الوسطى والتكنيك المعماري وما الى ذلك ٠

كان القرن التاسع ككل يمثل مرحلة انبعاث الدولة الوطنية والتقاليد المحلية ، والقرن العاشر زمن ازدهار اقتصاد ما وراء النهر وخراسان والثقافة الطاجيكية للعصر الاقطاعي ، زمن الازدهار الخاص للآداب والعلوم الطاجيكية ونمو بناء المدن وحياتها٠ انّ الاساس الاقتصادي والثقافي وفعالية القوى المنتجة الكامنة في عهد السامانيين قد أظهرت حيويتها لدرجة أنه رغماً عن القوة المدمرة للتدخل الخارجي القراخاني والغزنوي والسلجوقي وفقدان الادارة الحكومية ، فان التقدم الشامل للشعب الطاجيكي قد استمر ولم يضعف تقريبا في القرن الحادي عشر ٠

وهكذا برزت المرحلة الممتدة بين القرنين (التاسع والحادي عشر) في تاريخ حضارة الشعب الطاجيكي بصفتها عصر الانجازات الكبرى للتطور الاقتصادي والثقافي، كما كانت مرحلة انشاء الجهاز الحكومي واكمال التكوين الاثنوغرافي الوراثي للشعب نفسه وتثبيت اسمه٠وشكلت تلك المرحلة بداية خروج العلوم والآداب الطاجيكية الى الميدان العالمي ، مما قدم الخدمات لخير البشرية جمعاء ٠ لقد استعملنا مفهوما محددا لهذه المرحلة من تاريخ الطاجيك باستعمال لفظ«إنجاز»وهومناسب لمنطقةماوراءالنهروخراسانأكثرمنمصطلح « النهضة » الاوربي المستعمل أحياناً ٠

كان أبو علي بن سينا وليد عصر الانجازات هذا بالذات ٠ وهو من أعظم مبدعي هذا العصر ٠ كما كان من أعظم علماء عهد العصور الوسطى ٠ وهو مفكر مستقل وأصيل٠وقد ألف العشرات من الاعمال في مختلف مجالات المعرفة: في الطب والفلسفة والمنطق وعلم النفس والاخلاق والرياضيات والكونيات



وكيمياء النبات وعلوم اللغة والموسيقى وغيرها • وفي الوقت الحاضر نعرف من مؤلفاته أكثر من أربعين كتاباً في الطب وحوالي ١٨٥ كتاباً في الفلسفة والمنطق واللاهوت ، وحوالي ٣٠ كتابا في الفلك والعلوم الطبيعية وثلاثة كتب في الموسيقى • ومعروفة كذلك أشعاره الفلسفية والاجتماعية الحادة من الدرجة الأولى • لقد كتب أعماله ، في معظمها ، باللغة العربية ، العالمية آنذاك ، كما كتب جزءاً منها باللغة الأم ـ الطاجيكية • ووصل العديد من مؤلفاته الينا • واختفى الكثير منها بلا أثر • وان أعماله المخطوطة محفوظة في مختلف مكتبات الشرق والغرب • غير أن جزءاً منها فقط قد تم طبعه واصداره • وكان العديد منها قد ترجم ، في زمن مبكر نسبياً ، الى اللاتينية والعبرية القديمة وغيرهما من اللغات• هذا وتوجد دراسات وبحوث عديدة ؛ لاختصاصيين من مختلف البلدان وبالعديد من لغات العالم، مخصصة لحياة ابن سينا وابداعه المتعدد الجوانب •

ان عظمة ابن سينا لا تكمن فقط في نشاطه العلمي الشمولي والعميق • لقد كان ابن سينا انسانيا أصيلا حقا ومكافحا من أجل أفكار التقدم والحرية الاخلاقية • فهو احد الاوائل الذين تجاوزوا الجسر القائم بين الشرق والغرب، وأطلعوا الشرق على تعاليم مريدي المدرسة الأرسطوطالية ، وأطلعوا أوربا على الطب الآسيوي ونقلوا الى الغرب خبرة وطنهم الطبية العريقة • لذا كان ثمة أساس كامل لكي يطلق عليه « حكيم الشرق والغرب » • ترأس ابن سينا العلوم الطبية في العصور الوسطى• فهو قد درس وادخل في الحياة العلمية الأعمال والمؤلفات التي كتبها بالعربية العلماء النساطرة واليهود والزرادشتيون والصابئة ، وكان يعرف الوسائل الدوائية العلاجية الهندية والصينية والتبتية ، ويشير اليها في مؤلفاته •

ثمة نقاط ضعف مختلفة وهفوات وآراء باطلة وردت في تعاليمه ، مع مناقشات لا طائل فيها واتجاهات صوفية يعود سببها الى ضيق الافق التاريخي الذي كان محتوما ومقدرا على المجتمع الاقطاعي آنذاك • غير أن هذا لا ينتقص من أهميته• ويجدر أن نتذكر رأي لينين القائل : « ان المآثر التاريخية لا يحكم عليها من خلال ما قدمته الشخصيات التاريخية بالمقارنة مع المتطلبات العصرية بل بما قدمته بالمقارنة مع سابقيهم »(٦).

يقف ابن سينا أمامنا أعظم مفكر في عصره حائز على اللقب المشرف في سائر أنحاء الشرق وهو «الشيخ الرئيس» وكان تأثيره في عقول الشرق المفكرة عظيما للغاية • ففي غضون القرون الوسطى وما بعدها كان الاختصاصيون



في الطب والفلسفة في الشرقين الاوسط والادنى يستندون الى أقوال ابن سينا ·
ان اسم ابن سينا معروف لا في صفوف العلماء وحدهم بل في صفوف فئات الجماهير الشعبية الواسعة · ومازالت الاحاديث الى يومنا تذكر مآثره وتنوه بمزاياه · وهنا أود أن أذكر كلمات عالم الاستشراق السوفييتي البارز أ·ن· سيميونوف عن ابن سينا : « لقد نشأ عالما ممتازا بلغ كل ما استطاع علم ذلك الزمان أن يقدمه له ، في ظرف ثقافي عاشته الدولة السامانية··وهو مرتبط من حيث مولده ومنشؤه والظرف الذي تكوّن فيه بالماضي التاريخي والثقافي للشعب الطاجيكي » (٧) ·

قدم أبو علي بن سينا اسهاما كبيرا في العلوم والثقافة لشعبه الطاجيكي بل للشعب العربي ولشعوب آسيا الوسطى الأخرى والايرانيين وشعوب أفغانستان والهند وباكستان والعديد من شعوب الشرق والغرب · وان قيمته وأهميته لا تكمن فيما قدمه من اسهام في العلوم والثقافة العالمية فحسب ، بل في أفكاره الانسانية الشعبية العميقة التي تدعو لتقارب الشعوب وتمازج ثقافاتها ، ومما يدل على ذلك ، بلا شك ، المهرجانات التي يحتفل بها الرأي العام السوفييتي والعالمي بمناسبة مرور ألف عام على ميلاد الابن العبقري لوطننا ·

الحواشي :

(١) هو أبو عبد الله جعفر الرودكي (٨٦٠ — ٩٤١ م) شاعر طاجيكي فارسي ترك اثرا كبيرا في الشعر الفارسي وفي اسلوب هذا الشعر حتى القرن الحادي عشر الميلادي . (المجلة)

(٢) هو ابو القاسم الفردوسي مؤلف الشاهنامة اي كتاب الملوك ولد حوالي ٩٣٤ في ترية قريبة من طوس وهي الآن قرب مدينة مشهد في ايران) وكانت طوس قصبة خراسان ولكن تيمورلنك خربها خلال القرن الرابع عشر الميلادي (وتوفي حوالي ١٠٢٠) . (المجلة)

(٣) ظهرت حركة القرامطة في نواحي واسط بالعراق حوالي ٨٩٠ م وتطعوا الطريق على قوافل الحجاج ٩١٤ — ٩٤٣ م (المجلة) .

(٤) ن.ن. نجماتوف ، دولة السامانيين (ماوراء النهر وخراسان في القرن التاسع — العاشر) ، دوشانبة « دونيش » ، ١٩٧٧ م .

(٥) أ.ي. ياكوبوفسكي ، المسائل الرئيسية لدراسة تاريخ تطور مدن آسيا الوسطى ، الفرع الطاجيكي لدى أكاديمية العلوم السوفييتية، المجلد ٢٩. ستالينباد ، ١٩٥١م ، الصفحة ١٥ .

(٦) لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢ ، الصفحة ١٧٨ .

(٧) آ.ت. سيميونوف ، ابو علي بن سينا ، ستالينباد ، ١٩٤٥ م ، الصفحة٥.

تعليـــــق

منذا الذي لايـُزهى بأن يكون ابن سينا من سلالة قومه وهو ذلك العلم الشامخ في تاريخ الحضارة والعلوم ، لذلك نفهم زهو" السيد نجماتوف في كون ابن سينا من الشعب الطاجيكي أحد الشعوب الايرانية التي يربطها بالشعب العربي وشائج ضاربة في أعماق التاريخ ،

بيد أننا ننظر هل كان ابن سينا من الشعب الطاجيكي ؟ هل نستطيع أن نؤكد ذلك ؟

ان أباه من مدينة بلخ ، وبلخ مدينة مشهورة بخراسان وهي اليوم بأفغانستان أعاد فتحها الاحنف بن قيس في أيام عثمان بن عفان سنة احدى وثلاثين للهجرة فهو خراسي(١) أو ان شئت أفغاني ، وأمه من أفشنة وهي من قرى بخارى فهي تورانية ، لقد كان نهر جيحون الحد الفاصل بين الأقوام الفارسية والتركية أي بين ايران وتوران ، فما كان في شرقي جيحون وشماليه دعي ماوراء النهر ، ومكان في جنوبيه وغربيه فهو خراسان ، ولقد رأى قتيبة بن مسلم الذي أعاد فتح بخارى عدة مرات بعد انتقضت عليه أن يوطن فيهـا قبائل عربية بعدد سكانها الاصليين وذلك سنة أربع وتسعين للهجـرة فاحتمال أن تكون أم ابن سينا من سلالة عربية بمقدار النصف في القرن الاول من الهجرة ، والعرب كثيرو التناسل ويزداد احتمال أن تكون عربيـة في القرن الرابع للهجرة ، اسمها ستارة وفي رواية استنارة وهو اسم عربي ، ولقد كانت النساء العربيات منذ القديم مشهورات بالجمال والرقة والعفاف والوفاء والاخلاص ، ولذلك كن أثيرات لدى الرجال يفضلونهن على من سواهن ولقد أورد المؤرخ التركي الشهير طاش كبرى زاده في كتابه «مفتاح السعادة» بعد أن عرف علم الغنج بأنه يبحث « عن كيفية صدور الافعال التي تصدر عن العذارى والنسوان الفائقات الجمال والمتصفات بالظرف والكمال ، واذا اقترن الحسن الذاتي بالغنج الطبيعي كان كاملا في الغاية» ثم يقول : «ونساء

العرب مشهورات بين الرجال بحسن الغنج ولطف الدلال » . هذا وكانت القبائل العربية تنزل في كل مدينة من مدن خراسان وما وراء النهر لان المساكن كانت متوافرة للنازلين فاحتمال أن يكون أبوه من أصل عربي وارد أيضاً وان كنا لانستطيع تقديره بالارقام ولكنه يزيد من احتمال نسب ابن سينا العربي .

٢ ـ ولكن مالنا ولهذا الاتجاه العنصري العرقي الذي قضى عليه الاسلام حين ساوى بين الناس والشعوب ولم يفضل بعضهم على بعض الا في مدى تحقيق القيم الرفيعة . فسواء كان ابن سينا طاجيكياً أو أفغانيا أو تورانيا أو عربيا فانه أحد أبناء الحضارة العربية الاسلامية الكبار قد أغنى تراثها العلمي والفلسفي في جملة العباقرة الكثيرين كالنجوم الذن تالقوا في آفاقها الرحبة الواسعة . هذا وعندنا أن النسب الفكري الروحي أعلى من النسب العضـوي .

٣ ـ ان المساواة والحرية وازدهار الموارد الاقتصادية ووفرتها بتحسين أساليب الزراعة وسبل التجارة وأفانين الصناعة في ظل الحضارة العربيـة الاسلامية جعل أهالي تلك المناطق ينشطون نحو العلوم على اختلافها فنبغ بينهم ثلـل كبيرة يزيد عددهم على عدد من نبغ منهم في العهود الاخرى غير العربية قديما وحديثاً فلا وجه اذا للتهجم على العرب وعلى الاسلام في هذا الصدد كما فعل نجماتوف في مقاله وقد أهملنا في ترجمة النص مارأيناهمتداعيا في ذاته . واذا كان عدد النوابغ وعلو نبوغهم ذا صلة ما بالنظام الاجتماعي السائد في عهد من العهود فينبغي أن ينوه بذلك النظام القائم على العمل والمساواة والتسابق في ميادين القيم الرفيعة . والثورات التي يدندن بهـا نجماتوف والتي نشبت في تلك البلاد ابان الحضارة العربية الاسلامية لم تكن على العرب وعلى الاسلام بل كانت على الولاة وكبار الملاكين والمتمولين في تلك المناطق وعلى الاستغلال الذي ناوأه الاسلام . ولقد نشأ بين سكـان تلك المناطق الاصيلين من لاتزال كتبهم الدينية التي كتبوها بالعربية تدرس حتى العصر الحاضر في المعاهد الدينية في مختلف البلاد العربية . هذابالاضافة الى آثارهم المتفوقة في سائر ضروب العلم والفن والمعرفة .

٤ ـ كثيرا مايلوك بعض الباحثين كلمة الاقطاع ويعممونها على مختلف وجوه الانتاج خلال مراحل مسماة من التاريخ الاقتصادي في العالم دون تمييز أنواع الاقطاع ولابد لنا من ايضاح بعض النقاط .



أ ـ اعتبر الاسلام الموارد الطبيعية الاساسية كالارض والماء والمعادن أي مصادر الثروة الطبيعية ملكاً للأمة ، وبالتعبير الحديث ملكا للشعب ، وأنكر الاستغلال ومنع الاحتكار ولاسيما السلع الغذائية وحرم الربا كما حرم كنز الذهب والفضة والمال وأكد العدالة الاجتماعية ، وكان بشيرا بنظام جديد تسوده العدالة والحرية والاخوة الانسانية دون أن يفرق بين انسان وانسان الا في مدى تحقيق القيم الرفيعة ولاسيما العلم والاخلاق والسياسة الحميدة . وقد حث على العمل المنتج والاتقان والتضامن والتحاب والتقدم واعتبر عمارة الدنيا الفاضلة سبيل عمارة الآخرة أي سبيل الخلود .

ب ـ ولما حرر العرب كثيرا من البلاد قضوا على الاقطاع القديم الذي يملك الارض والفلاحين معا فأعتقوا الفلاحين من رق الارض . ولما انتقل النشاط العربي الى الأمصار الجديدة شرع فريق من القبائل يرتبطون بالأرض ويستقرون فيها فاهتموا بها وبتملكها وذلك باحياء الارض الموات أوبالشراء أو باقطاع من أولي الامر . ولم يكن هذا الاقطاع مشبها للاقطاع الذي ساد أوربة والذي يجعل القن والارض ملكا للسيد وانما كان الاقطاع أنواعا . فمنه اقطاع التمليك يكون من الأرض الموات لاحيائها فيعطى صاحبه حق الملكية وتسمى تلك الارضون قطائع واحدتها قطيعة يدفع مالكها عنها العشر وهو زكاة الارض ومنه اقطاع الاستغلال وهو وقتي يشبه المزارعة يدفع صاحبه عنه الخراج . ومنه العسكري راج في عهد البويهيين خلال عصر ابن سينا وهو اقطاع جزء كبير من الارض التي لها زراعها وملاكها للجند والقادة والوزراء تلقاء خدماتهم للدولة . وقد يتهم المقطع بسوء الاستغلال فتصادر أرضه . وقد يقع في هذا بعض الحيف . ولم يكن الاقطاع وراثيا في الاغلب بل كان مقابل خدمات مدنية أو عسكرية . فقد تدفع الضيعة الى رجل ليعمرها ويؤدي عشرها وتكون له مدة حياته فاذا مات ارتجعت من ورثته ويدعى ذلك « بالطعمة » على حين أن القطيعة قد تبقى للذرية وهنالك نوع يدعى « الايغار » وهو الحماية وذلك أن تحمى الضيعة أو القرية فلا يدخلها عامل ويوضع عليها شيء يؤدى في السنة لبيت المال في الحاضرة أو بعض النواحي وقد يسمى ضمان الخراج إيغاراً . كذلك قد يخشى المالك الضعيف على ضيعته فيلجئها الى قوي يحامي عليها فتلك هي « التلجئة » وهنالك صدقات الماشية وهي زكاة السوائم من الابل والبقر والغنم وكلها تصب في بيت المال وكذلك تحت تنظيمات أخرى يجدها القارىء في كتب الفقه والتاريخ والموسوعات ولابد عند بحث الاقتصاد في الحضارة العربية من الاطلاع عليها وتفهم جوانبها دون اطلاق الكلام على عمومه .










الجباة ومن سوء الاستغلال ويعيدون النظر في الخراج لتخفيف وطأته كان عندهم مايدعى التسويغ أي أن يسوّغ الرجل شيئاً من خراجه ، ومايدعى العبرة وهي أن يعتبر مثلا ارتفاع السنة التي هي أقل ريعاً والسنة التي هي اكثر ريعا ويجمعان ويؤخذ نصفهما وذلك بعد أن تعتبر الاسعار وسائر العوارض الواقعة . ومع ذلك فالناس لايأتمرون جميعاً بأوامر الدين وبوازع الاخلاق بل قد يدفع الجشع بعضهم الى تحصيل الملكيات الكبيرة وكنز الثراء ولاسيما من كان منهم من أصحاب النفوذ السياسي أو العسكري أو الاداري من عرب ومن فرس ومن ترك . وقد شبّ بعض الثورات التي نادت بالعدالة وبأخذ أراضي الملاكين الكبار وتوزيعها على الفلاحين كثورة بابك الخرّمي كما شبت ثورات من قبل الرقيق الذين كانوا يستغلون كثورة الزنج ولكن هذه الثورات كانت مخربة ولم تكن بناءة . ان الشاعر الكبير ابن الرومي هاجم في أشعاره الاثرياء من التجار والجند وأصحاب الدواوين ووصف مجالسهم المترفة فهو يتفنن في وصف تلك المجالس التي تستهوي قلوب الشعراء يقول من قصيدة طويلة جيدة :

درّ صهباء قد حكى درّ بيضا ... ء عروب كدمية المحراب
تحمل الكأس والحليّ فتبدو ... فتنة الناظرين والشرّاب
يالها ساقياً تدير يداه ... مستطاباً ينال من مستطاب
لذة الطعم في يدي لذه المل ... ثم تدعو الهوى دعاء مجاب

لايلبث بعد أبيات كثير مثيرة أن يندد بالأثرياء الذين يجلسون تلك المجالس :

من أناس لايرتضون عبيداً ... وهم في مراتب الأرباب

فلاعجب أن يحفز على الثورة الدموية :

لهف نفسي على مناكير للنكر ... غضاب ذوي سيوف غضاب
تغسل الأرض بالدماء فتضحي ... ذات طهر ترابها كالملاب

الى آخر هذه القصيدة الممتعة .

هذا الشاعر المبدع نراه هو نفسه يرثي خراب البصرة بأيدي الزنج أيّ رثاء .

تلك الحركات المناوئة للعرب والاسلام ترجع جذورها في تاريخها الى المجتمع الساساني الذي كان يرزح تحت وطأة التفاوت الطبقي وتحت براثن الاستغلال • لقد نشأت حركات دينية فيه تعادي أصحاب الثروات الطائلة وتدعو الى الكفاف والزهد كالمانوية أو تدعوالىنوع منالاشتراكية كالمزدكية • ولما جاء الاسلام رفع الاضطهاد الذي كان يتعرض له أصحاب تلك الدعوات فيسر لهم استئناف نشاطهم مقابل نشاط المتمولين المثرين اذ ذاك على حساب الشعب • وقد ذكر أن أبا العتاهية الذي نادى بالزهد أشد النداء لم يكن بعيدا من التأثر بالمانوية • وقد كان مقربا من هارون الرشيد •

د ـ ثم ان هنالك الارض الواسعة أرض السواد التي وقفها عمر بن الخطاب على المسلمين وهي تمتد من عبادان الى الموصل طولا ومن القادسية الى حلوان (مدينة في العراق) عرضا بقي خراجها ينصب الى بيت المال ومصالح الشعب في زمن الخلافة العباسية •

ثم هنالك كثير من المتمولين وأصحاب الثراء وقفوا الاوقاف وحبسوا الحبوس المختلفة لانفاق وارداتها على المصالح والمرافق العامة • وقد حفلت كتب الرحلات كرحلة ابن جبير وابن بطوطة بالاشادة بتلك الحبوس والاوقاف المقصورة على الخير العام وكان كل انحراف أو استغلال يثير النقد الشديد من قبل العلماء والفقهاء (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) •

ولا ننس ركنا كبيرا من أركان الاسلام وهو الزكاة بتفصيلاتها الواسعة فهي تدخل عاملا مهما في تنظيم توزع الثروة ، وان كان تطور الحياة الاقتصادية العام يقتضي احكام هذا التنظيم بعدالة وفهم عميقين موائمين •

هـ ـ لقد جاء في مقال نجماتوف مصطلحات وتعابير مثل « انتصرت بصورة نهائية العلاقات الاقطاعية » « يرافق تشكل الشعب الطاجيكي وجهاز الدولة تكوين التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية الاقطاعية » وكذلك « تحددت عملية تأسيس المدينة الاقطاعية النموذجية وتشكلها » و « كان القرنان السادس والسابع قد برزا مرحلة أولية لتشكل الفن الاقطاعي » و « الثقافة الطاجيكية للعصر الاقطاعي » وغيرها •

هذا الالحاح على الصفة الاقطاعية في ذلك العهد يدفع الى السؤال هل ينسجم الالحاح مع فكرة التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية والاقطاعية في المادية التاريخية التي يعتزي إليها المؤلف ويعتز فيما يبدو ؟

لقد أوضح ماركس وانغلز في أكثر من موضع أن « المفتاح الحقيقي للشرق هو في عدم وجود ملكية خاصة للارض » وأكد لينين أن « القوى الآسيوية المتقوقعة والمكتفية اكتفاء ذاتيا (اقتصاد طبيعي) تؤلف أساس التقاليد الاسيوية بالاضافة للاشغال العمومية للحكومة المركزية » ٠

أولا تنطبق هذه اللمحات على حال آسية الوسطى في نظام الخلافة العربية الاسلامية ؟ أوليس من الأفضل الاشارة الى نوع من « نمط الانتاج الآسيوي » تسود فيه ملكية الدولة للارض والمياه والطرق والمعادن والموارد الطبيعية ويتبع فيه الافراد لجهاز لدولة لا للسيد لاقطاعي ٠

ان كان لدى المؤلف وثائق تاريخية تثبت سيادة « العلاقات الاقطاعية » فلماذا لايشير اليها ٠ أليس بحثه يتناول الشؤون التاريخية الاقتصادية الاساسية في عصر ابن سينا ٠

يلوح لنا أيضاً أن هنالك بعض التناقض بين اشارات المؤلف الى هيمنة دولة الخلافة من جهة وتأكيده على سيادة العلاقات الاقطاعية من جهة ثانية ٠ ففي الاقطاعية الكلاسية في أوربة الغربية لم تكن الدولة مهيمنة بل كان هنالك استقلال نسبي للسيد الاقطاعي في اقطاعه ٠ كان القن يقدم الريع للسيد الاقطاعي مباشرة (على طريق السخرة أو الإتاوة أو كلتيهما كما كن لهذا السيد سلطة واسعة أخرى على القن ٠ أما في نمط الانتاج الاسيوي أو « الاقطاعية الشرقية » كما تسمى أحيانا فكان الفلاح حرا في ارتباطه بالارض وكان في كثير من الاحيان يقدم الريع للدولة ٠

وربما كان مثل هذا الإشكال المنهجي قائماً أيضا في بحث المؤلف عن العلاقة بين الثقافة العربية الاسلامية والثقافة المحلية الطاجيكية ٠ فعلى الرغم من الفقرات التي لم نجد بداً من حذفها لمجانبتها الواضحة للحقائق التاريخية فقد بقيت في النص اشارات تدل على ذلك التعارض الذي أصر المؤلف على تضخيمه بين الثقافتين ٠ اننا لانفهم هذا الاصرار في الوقت الذي ماتزال الحضارة العربية الاسلامية تؤلف محوراً أساسياً في ثقافة شعوب آسية الوسطى وحياتها اليومية حتى العصر الحاضر ٠

اننا نفهم ونقدر التأكيد على التعارض بين الثقافتين الارستقراطية والثقافة الشعبية ٠ ولكن هل يجوز القول ان الحضارة العربية الاسلامية كانت تمثل الثقافة الارستقراطية في مقابل الثقافة الشعبية الطاجيكية ٠



نعتقد بوجه عام أن المؤلف لم يحاول اثبات مقولاته بل اكتفى بتأكيدها وتكرارها • وحبذا لو كانت اشارات المؤلف الحلوة الى تطور الحرف والفن المعماري وجوانب الحضارة المادية الاخرى مدعومة بشروح كافية عن علاقات الانتاج والتجارة التي ازدهرت في ضمنها تلك الحضارة ، اذن لاغنانا عن بعض هـذا التعليق •

ان المصادر التي استقى منها نجماتوف معلوماته أكثرها عربي ان لم يكن كلها عربياً • وقد أشار في مقاله الى كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم للبشاري المقدسي • وكتب الرحلات والكتب الجغرافية والتاريخية والأدبية العربية هي التي روت أخبار تلك المناطق في أبهى صورة ، ويطيب لناأن نذكره ببعض ماجاء في هذه الكتب تنويهاً بتلك البلاد وأهاليها • ينقل ياقوت مؤلف معجم البلدان عن أحمد بن سهيل البلخي صاحب صور الاقاليم قوله : « وأما نزهة بلاد ماوراء النهر فاني لم أر ولابلغني في الاسلام بلدا أحسن خارجا من بخارى لأنك اذا علوت قهندزها(٢) لم يقع بصرك من جميع النواحي الا على خضرة متصلة خضرتها بخضرة السماء فكأن السماء بها مكبة خضراء مكبوبة على بساط أخضر تلوح القصور فيما بينها كالنواوير فيها • »

ويقول ياقوت في مادة بخارى :« وكان معاملة أهل بخارى في أيام السامانية بالدراهم ولا يتعاملون بالدنانير فيما بينهم ، فكان الذهب كالسلع والعروض ، وكان لهم دراهم يسمونها الغطريفية من حديد وصُفر وآنك(٣) وغير ذلك من جواهر مختلفة • وقد ركبت فلا تجوز هذه الدراهم الا في بخارى ونواحيها وحدها ، وكانت سكتها تصاوير وهي من ضرب الاسلام ، وكانت لهم دراهم أخرى تسمى المسيبية والمحمدية جميعها من ضرب الاسلام • » •

وجاء في مادة ماوراء النهر من معجم البلدان أن « ماوراء النهر من أنزه الاقاليم وأخصبها وأكثرها خيرا وأهلها يرجعون الى رغبة في الخير والسخاء واستجابة لمن دعاهم اليه مع قلة غائلة وسماحة بما ملكت أيديهم مع شدة شوكة ومنعة وبأس وعدة وآلة وكراع(٤) وسلاح ، فأما الخصب فيها فهو يزيد على الوصف ويتعاظم عن أن يكون في جميع بلاد الاسلام وغيرها مثله ، وليس في الدنيا اقليم أو ناحية الا ويقحط أهله مرارا قبل أن يقحط ماوراء النهر • ثم ان أصيبوا في حر أو برد أو آفة تأتي على زروعهم ففي فضل مايسلم في عرض بلادهم مايقوم بأودهم حتى يستغنوا عن نقل شيء اليهم من بلاد أخر • وليس بما وراء النهر موضع يخلو من العمارة من مدينة

أو قرى أو مياه أو زروع أو مراع لسوائمهم • وليس شيء لا بد للناس منه الا وعندهم منه مايقوم بأودهم ويفضل عنهملغيرهم• وأما مياههم فانها أعذب المياه وأخفها فقد عمت المياه العذبة جبالها ونواحيها ومدنها • وأما الدواب ففيهامن المباح مافيه كفاية على كثرة ارتباطهم لها ، وكذلك الحمير والبغال والابل • وأما لحومهم فان بها من الغنم مايجلب من نواحي التركمان الغربية وغيرها مايفضل عنهم • وأما الملبوس ففيهامن الثياب القطن مايفضل عنهم فينقل الى الآفاق، ولهم القز" والصوف والوبر الكثير والإبريسم(٥)الخجندي، ولايفضل عليه ابريسم البتة • وفي بلادهم من معادن الحديد مايفضل عن حاجتهم في الاسلحة والادوات • وبها معدن الذهب والفضة والزيبق الذي لا يقاربه في الغزارة والكثرة معدن في سائر البلدان الا بنجهير في الفضة • وأما الزيبق والذهب والنحاس وسائر ما يكون في المعادن فأغزرها مايرتفع من ماوراءالنهر ••• وبها من المسك الذييجلباليهممنالتبت وخرخيز ماينقلالى سائر الامصارالاسلامية منهاويرتفع منالصغانيان والى واشجرد منالزعفران ما ينقل الى سائرالبلدان، وكذلكالاوبار منالسمورو السنجاب والثعالب وغيرها مايحمل الى الآفاقمعطرائفمنالحديد والحتر(٦)والبزاةوغيرذلك ممايحتاجاليه الملوك ••• » الى غير ذلك من سجايا أهل المنطقة وسماحتهم وشدة شوكتهم في ابان الخلافة العربية الاسلامية حتى ورود التتر •

والخلاصة أن الشعب الطاجيكي وسائر الشعوب الايرانية وشعوبا أخرى متعددة شاركت هي والشعب العربي في انشاء حضارة من أبدع الحضارات زانت وماتزال تزين مفرق التاريخ حين أشاعت القيم الانسانية الرفيعة بين الشعوب والناس جميعا • واذا كان قد حصل انحراف أو تيه وضلال أحيانا فذلك من طبيعة الانسان البهيمية • ولا حاجة للتهجم على الاصل الذي نبعت منه تلك الحضارة ولا على الشعب العربي الذي رفع رايتها الاولى • وانما هنالك حاجة دائمة الى دراسة الشروط التي استطاعت فيها تلك الحضارة أن ينبغ فيظلالها الوارفة الآفالآلاف منالأعلامفيكلضرب منضروبالمعرفةوالعلم والفن والخلق السامي والسياسة الحكيمة ابان مراحل متطاولة من الزمن•وابن سينا أحد أبناء تلك الحضارة الافذاذ • أما تلك الشعوب فهي كالاخوة المتحدرين من أب واحد • انها بعد مجدها التليد صابرة على نوائب الدهر متحدية غوائل الاستعمار تمشي متراصة كتفا الى كتف آملة أن تعيد سيرتها العالية فتشارك في انشاء انسانية جديدة كريمة لا غل" فيها ولا استغلال •



والخلاصة أننا نمدّ يد التقدير للاستاذ الفاضل نجماتوف في بحثه الدقيق واهتمامه بالتراث العربي الاسلامي الطاجيكي .

د. عبد الكريم اليافي و د. خضر زكريا

الحواشي :

(١) النسبة الى خراسان خُرَسي وخراسي وخراساني ويجمع على خراسين بتخفيف ياء النسبة .

(٢) في اصطلاح ياقوت الحموي القهندز اسم جنس لكل حصن في وسط المدينة

(٣) الآنك الاسرب اي الرصاص .

ويقال « فلان ماينضج الكراع » اي ضعيف الدفاع .

(٤) الكراع من الدواب مادون لكعب . ويطلق على الخيل ومنه « احبس الكراع

(٥) الابريسم الحرير .

(٦) يجوز أن يكون بضمتين جمع حتار بمعنى الحبل الذي تشد به الاطناب ويجوز ان يكون بكسر فسكون وهو مايوصل بأسفل الخباء اذا ارتفع عن الارض وتلص ليكون ستراً .

* * *



ابن سينا يروي قصة صباه
من كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»
لابن أبي أصيبعة الجوزجاني

هو ابو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا ، وهو ان كان أشهر من أن يذكر ، وفضائله أظهر من أن تسطر ، فانه قد ذكر من أحواله ، ووصف من سيرته مايغني غيره عن وصفه . ولذلك اننا نقتصر من ذلك على ماقدذكره هو عن نفسه ، نقله عنه أبو عبيد الجوزجاني ، قال ، قال : الشيخ الرئيس:

ان أبي كان رجلا من أهل بلخ ، وانتقل منها الى بخارى في أيام نوح بن منصور واشتغل بالتصرف (١) ، وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها خرمَيثن من ضياع بخارى ، وهي من أمهات القرى ، وبقربها قرية يقال لها أفشنة ، وتزوج أبي منها بوالدتي وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها . ثم ولدت أخي ، ثم انتقلنا الى بخارى . وأحضرت معلم القرآن ومعلم الادب ، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الادب ، حتى كان يقضى مني العجب . وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين (٢) ويعد من الاسماعيلية . وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخي ، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي ، وابتدأوا يدعونني أيضاً اليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند ، وأخذ يوجهني الى رجل كان يبيع البقل ، ويقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه . ثم جاء الى بخارى أبو عبد الله الناتلي وكان يدعى المتفلسف ، وأنزله أبي دارنا رجاء تعلمي منه . وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه الى اسماعيل الزاهد ،

(★) جميع الحواشي من المجلة .

وكنت من أجود السالكين • وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الذي جرت عادة القوم به •

ثم ابتدأت بكتاب ايساغوجي على الناتلي • ولما ذكر لي حد الجنس ، انه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ، فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله ، وتعجب مني كل العجب وحذر والدي من شغلي بغير المعلم • وكان أي مسألة قالها لي أتصورها خيراً منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه • وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة • ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق • وكذلك كتاب اقليدس فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ، ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب بأسره • ثم انتقلت الى المجسطي ، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت الى الاشكال الهندسية ، قال لي الناتلي تول قراءتها وحلها بنفسك ، ثم أعرضها علي لأبين لك صوابه من خطئه ، وما كان الرجل يقوم بالكتاب • وأخذت أحل ذلك الكتاب فكم من شكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه وفهمته اياه • ثم فارقني الناتلي متوجهاً الى كركانج ، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من الفصوص(٢) والشروح ، من الطبيعي والالهي ، وصارت أبواب العلم تنفتح علي •

ثم رغبت في علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة • فلا جرم أني برزت فيه في أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون علي علم الطب • وتعهدت المرضى فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف الى الفقه وأناظر فيه ، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة • ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً ، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة • وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت النهار بغيره وجمعت بين يدي ظهوراً ، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية ، ورتبتها في تلك الظهور • ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعيت شروط مقدماته حتى تحقق لي حقيقة الحق في تلك المسألة ، وكلما كنت أتحير في مسألة ولم اكن أظفر بالحد الاوسط في قياس ترددت الى الجامع ، وصليت وابتهلت الى مبدع الكل ، حتى فتح لي المنغلق ، وتيسر المتعسر •

وكنت أرجع بالليل الى داري وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة والكتابة • فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف ، عدلت الى شرب قدح من



الشراب ريثما تعود الي قوتي ، ثم أرجع الى القراءة . ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ،حتى ان كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام . وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامكان الانساني . وكل ماعلمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزدد فيه الى اليوم ، حتى أحكمت على المنطق والطبيعي والرياضي . ثم عدلت الى الالهي ، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة . فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس عليّ غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لـي محفوظاً . وانا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وآيست من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه . واذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين، وبيد دلال مجلد ينادي عليه . فعرضه علي فرددته رد متبرم ، معتقد أن لافائدةمن هذا العلم . فقال لياشتر منيهذافانهرخيصأبيعكهبثلاثةدراهم ، وصاحبه محتاج الى ثمنه ، واشتريته فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة : ورجعت الى بيتي وأسرعت قراءته . فانفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهـر القلب . وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً للهتعالـى . وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور ، واتفـق له مرض "تلج"(٤) الاطباء فيه ، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة. فأجروا ذكري بين يديه وسألوه احضاري ، فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوسمت بخدمتـه فسألته يوماً الاذن لي في دخول دار كتبهـم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب . فأذن لي فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة في كل بيـت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، في بيت منهـا كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقة وكذلك في كلّ بيت كتب علم مفرد .

فطالعت فهرست كتب الاوائل وطلبت ما احتجت اليه منها . ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كلّ رجل في علمه . فلما بلغت ثماني عشرة سنة من عمري ، فرغت من هذه العلوم كلها . وكنت اذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج ، والا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شـيء . وكان في جـواري رجل يقال له أبو الحسين العروضي . فسألني أن أصـنف له كتاباً جامعاً في هذا العـلم ، فصنفت له المجموع وسميته به . وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضي ، ولي اذ ذاك احدى وعشرون سنة من عمري . وكان في جواري أيضاً رجل يقال له أبو

بكر البرقي ، خوارزمي المولد ، فقيه النفس ، متوحد في الفقه والتفسير والزهد ، مائل الى هذه العلوم ، فسألني شرح الكتب له فصنفت له كتاب الحاصل والمحصول في قريب من عشرين مجلدة ، وصنفت له في الاخلاق كتاباً سميته كتاب البر والاثم • وهذان الكتابان لايوجدان الا عنده فلم يعر أحداً ينسخ منهما • ثم مات والدي وتصرفت بي الاحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ، ودعتني الضرورة الى الاخلال ببخارى والانتقال الى كركانج • وكان أبو الحسين السهلي المحب لهذه العلوم بها وزيراً ، وقدمت الى الامير بها وهو علي بن مأمون وكنت على زي الفقهاء اذ ذاك بطيلسان وتحت الحنك(ه)، واثبتوا لي مشاهرة دارة بكفاية مثلي • ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى نسا ، ومنها الى باورد، ومنها الى طوس، ومنها الى شقان ، ومنها الى سمنيقان ومنها الى جاجرم رأس حد خراسان ، ومنها الى جرجان ، وكان قصدي الامير قابوس ، فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك ، ثم مضيت الى دهستان ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت الى جرجان ، فاتصل أبو عبيد الجوزجاني بي وأنشأت في حالي قصيدة فيها بيت القائل :

لما عظمت فليس مصر واسعي … لما غلا ثمني عدمت المشتري

(الكامل)

التلميذ يتم قصة حياة استاذه

قال أبو عبيد الجوزجاني، صاحب الشيخ الرئيس، فهذا ماحكى لي الشيخ من لفظه ، ومن ههنا شاهدت أنا من أحواله ، وكان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم ، وقد اشترى للشيخ داراً في جواره وأنزله بها ، وأنا أختلف اليه في كل يوم أقرأ المجسطي وأستملي المنطق • فأملى علي المختصر الاوسط في المنطق • وصنف لأبي محمد الشيرازي كتاب المبدأ والمعاد ، وكتاب الارصاد الكلية • وصنف هناك كتباً كثيرة ، كأول القانون ومختصر المجسطي ، وكثيراً من الرسائل ثم صنف في أرض الجبل بقية كتبه•

وهذا فهرست كتبه : كتاب المجموع مجلدة، الحاصل والمحصول عشرون مجلدة ، الانسان عشرون مجلدة ، البر والاثم مجلدتان ، الشفاء ثمان عشرة(٦) مجلدة ، القانون أربع عشرة مجلدة ، الارصاد الكلية مجلدة ، كتاب النجاة ثلاث مجلدات ، الهداية مجلدة ، القولنج مجلدة ، لسان العرب عشر مجلدات ، الادوية القلبية مجلدة ، الموجز مجلدة ، بعض الحكمة المشرقية

مجلدة ، بيان ذوات الجهة مجلدة ، كتاب المعاد مجلدة ، كتاب المبدأ والمعاد مجلدة ، كتاب المباحثات مجلدة ·

ومن رسائله : القضاء والقدر ، الآلة الرصدية غرض قاطيغورياس · المنطق بالشعر القصائد في العظمة والحكمة في الحروف · تعقب المواضع الجدلية · مختصر اقليدس · مختصر في النبض بالعجمية · الحدود ، الاجرام السماوية · الاشارة الى علم المنطق · أقسام الحكمة في النهاية واللا نهاية ، عهد كتبه لنفسه حي بن يقظان في أن أبعاد الجسم غير ذاتية له · خطب ، الكلام في الهندبا · في أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرياً وعرضياً · في أن علم زيد غير علم عمرو · رسائل له اخوانية وسلطانية · مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء · كتاب الحواشي على القانون · كتاب عيون الحكمة ، كتاب الشبكة والطير ·

ثم انتقل الى الري واتصل بخدمة السيدة وابنها مجد الدولة ، وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تتضمن تعريف قدره · وكان بمجد الدولة اذ ذاك غلبة السوداء ، فاشتغل بمداواته ، وصنف هناك كتاب المعاد ، وأقام بها الى أن قصد شمس الدولة (٧) بعد قتل هلال بن بدر بن حسنوية وهزيمة عسكر بغداد · ثم اتفقت أسباب أوجبت الضرورة لها خروجه الى قزوين (٨)، ومنها الى همدان(٩) ، واتصاله بخدمة كذبانويه والنظر في أسبابها · ثم اتفق معرفة شمس الدولة واحضاره مجلسه بسبب قولنج كان قد أصابه ، وعالجه حتى شفاه الله ، وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة ، ورجع الى داره بعد ماأقام هناك أربعين يوماً بلياليها ، وصار من ندماء الامير · ثم اتفق نهوض الامير الى قرمسين(١٠)لحرب عناز، وخرج الشيخ في خدمته، ثم توجهنحوهمدان منهزماً راجعاً ·

ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها ، ثم اتفق تشويش العسكر عليه ، واشفاقهم منه على أنفسهم ، فكبسوا داره وأخذوه الى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع ما كان يملكه · وسألوا الامير قتله فامتنع منه وعدل الى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم ، فتوارى في دار الشيخ أبي سعد بن دخدوك أربعين يوماً فعاود الامير شمس الدولة القولنج (١١) ، وطلب الشيخ فحضر مجلسه ، فاعتذر الامير اليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته، وأقام عنده مكرماً مبجلا · وأعيدت الوزارة اليه ثانياً ، ثم سألته أنا شرح كتب ارسطوطاليس ، فذكر أنه لا فراغ له الى ذلك في ذلك الوقت · ولكن ان



رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك ، فرضيت به . فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء ، وكان قد صنف الكتاب الاول من القانون . وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم ، وكنت أقرأ من الشفاء، وكان يقرىء غيري من القانون نوبة . فاذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهيىء مجلس الشراب بآلاته : وكنا نشتغل به ، وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمة للامير ، فقضينا على ذلك زمناً ، ثم توجه شمس الدين الى طارم لحرب الامير بها ، وعاوده القولنج قرب ذلك الموضع واشتد عليه ، وانضاف الى ذلك أمراض أخر جلبها سوء تدبيره ، وقلة القبول من الشيخ ، فخاف العسكر وفاته فرجعوا به طالبين همدان في المهد فتوفي في الطريق في المهد . ثم بويع ابن شمس الدولة وطلبوا استيزار الشيخ فأبى عليهم وكاتب علاء الدولة سراً يطلب خدمته ، والمصير اليه ، والانضمام الى جوانبه . وأقام في دار أبي غالب العطار متوارياً . وطلبت منه اتمام كتاب الشفاء، فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغد والمحبرة فأحضرهما، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رؤوس المسائل . وبقي فيه يومين حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع اليه ، بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه. ثم ترك الشيخ تلك الاجزاء بين يديه وأخذ الكاغد فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى اتى على جميع الطبيعيات والالهيات ما خلا كتابي الحيوان والنبات . وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً . ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبته علاءالدولة ، فأنكر عليه ذلك ، وحث في طلبه فدل عليه بعض أعدائه ، فأخذوه وأدوه الى قلعة يقال لها فردجان وأنشأ هناك قصيدة منها :

دخولي باليقين كما تراه   وكل الشك في أمر الخروج

(الوافر)

وبقي فيها أربعة أشهر . ثم قصد علاء الدولة همدان وأخذها ، وانهزم تاج الملك ومر الى تلك القلعة بعينها . ثم رجع علاء الدولة عن همدان ، وعاد تاج الملك وابن شمس الدولة الى همدان وحملوا معهم الشيخ الى همدان ، ونزل في دار العلوي ، واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء ، وكان قد صنف بالقلعة كتاب الهدايات ، ورسالة حي بن يقظان ، وكتاب القولنج . وأما الادوية القلبية فانما صنفها أول وروده الى همدان ، وكان قد تقضى على

هذا زمان ، وتاج الملك في اثناء هذا يمنيه بمواعيد جميلة • ثم عن للشيخ التوجه الى اصفهان ، فخرج متنكراً وأنا وأخوه وغلامان معه في زي الصوفية الى أن وصلنا الى طبران على باب أصفهان،بعد أن قاسينا شدائد في الطريق، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الامير علاء الدولة وخواصه ، وحمل اليـه الثياب والمراكب الخاصة وأنزل في محلة يقال لها كونكنبد في دار عبد الله بن بابي ، وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج اليه • وحضر مجلس علاء الدولة فصادف في مجلسه الاكرام والاعزاز الذي يستحقه مثله • ثم رسم علاء الدولة ليالي الجمعات مجلس النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء عـلى اختلاف طبقاتهم ، والشيخ من جملتهم • فما كان يطاق في شيء من العلوم •

واشتغل بأصفهان في تتميم كتاب الشفاء ، ففرغ من المنطق والمجسطي ، وكان قد اختصر أقليدس والارثماطيقي والموسيقى • وأورد في كل كتاب من الرياضيات زيادات رأى أن الحاجة اليها داعية • أما في المجسطي فأورد عشرة أشكال في اختلاف القطر وأورد في آخر المجسطي في علم الهيئة أشياء لم يسبق اليها ، وأورد في أقليدس شبهـا ، وفي الارثماطيقي خـواص حسـنة ، وفي الموسيقى مسائل غفل عنها الاولون : وتم الكتاب المعروف بالشفاء ما خلا كتابي النبات والحيوان فانه صنفهما في السنة التي توجه فيها علاء الدولة الى سابور خواست (١٢) في الطريق • وصنف أيضاً في الطريق كتاب النجاة ، واختص بعلاء الدولة وصار من ندمائه الى أن عـزم علاء الدولة على قصد همدان ، وخرج الشيخ في الصحبة ، فجرى ليلة بين يدي علاء الدولة ذكر الخلل الحاصل في التقاويم المعمولة بحسب الارصاد القديمة ، فأمر الامير الشيخ الاشتغال برصد هذه الكواكب وأطلق له من الاموال ما يحتاج اليه • وابتدأ الشيخ به وولاني اتخاذ آلاتها واستخدام صناعها حتى ظهر كثير من المسائل، فكان يقع الخلل في أمر الرصد لكثرة الاسفار وعوائقها • وصنف الشيخ بأصفهان الكتاب العلائي :

وكان من عجائب أمر الشيخ اني صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة فما رأيته اذا وقع له كتاب مجـدد ينظر فيه على الـولاء ، بل كان يقصـد المواضع الصعبة منه والمسائل المشكلة ، فينظر ما قاله مصنفة فيها ، فيتبين مرتبته في العلم ودرجته في الفهم • وكان الشيخ جالساً يوماً من الايام بين يدي الامير وأبو منصور الجبائي حاضر فجري في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت أبو منصور الى الشيخ يقول انك فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضي كلامك فيهـا ، فاستنكف الشـيخ من هذا الكلام وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين ، واستهدى كتاب تهذيـب



اللغة من خراسان من تصنيف أبي منصور الازهري ، فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها ٠ وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة٠ وكتب ثلاثة كتب احدها على طريقة ابن العميد والآخر على طريقة الصابي والآخر على طريقة الصاحب وأمر بتجليدها واخلاق جلدها ٠ ثم أوعز الامير فعرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبائي ٠ وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد فيجب أن تتفقدها وتقول لنا ما فيها ، فنظر فيها أبو منصور وأشكل عليه كثير مما فيها ٠ فقال له الشيخ ان ماتجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة ، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة كان الشيخ حفظ تلك الالفاظ منها ، وكان أبو منصور مجازفاً فيما يورده من اللغة غير ثقة فيها ، ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وان الذي حمله عليه ما جبهه به في ذلك اليوم ، فتنصل واعتذراليه ٠ ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه لسان العرب لم يصنف في اللغة مثله ولم ينقله في البياض حتى توفي فبقي على مسودته لايهتدي أحد الى ترتيبه ٠ وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات عزم على تدوينها في كتاب القانون ، وكان قد علقها على أجزاء فضاعت قبل تمام كتاب القانون ٠ من ذلك انه صدع يوماً فتصور أن مادة تريد النزول الى حجاب رأسه ، وأنه لايأمن ورماً ينزل فيه فأمر باحضار ثلج كثير ودقة ولفه في خرقة وتغطية رأسه بها ففعل ذلك حتى قوي الموضوع ، وامتنع عن قبول تلك المادة وعوفي ٠ ومن ذلك أن امرأة مسلولة بخوارزم أمرها أن لاتتناول شيئاً من الادوية سوى الجلنجبين(١٣) السكري حتى تناولت على الايام مقدار مائة منه وشفيت المرأة ٠

وكان الشيخ قد صنف بجرجان المختصر الاصغر في المنطق وهو الذي وضعه بعد ذلك في أول النجاة ، ووقعت نسخة الى شيراز فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك فوقعت لهم الشبه في مسائل منها ، فكتبوها على جزء ٠ وكان القاضي بشيراز من جملة القوم ، فانفذ بالجزء الى أبي القاسم الكرماني صاحب ابراهيم بن بابا الديلمي المشتغل بعلم التناظر ، واضاف اليه كتاباً الى الشيخ أبي القاسم وأنفذهما على يدي ركابي (١٤) قاصد ، وسأله عرض الجزء على الشيخ واستيجار أجوبته فيه ٠ واذا الشيخ أبو القاسم دخل على الشيخ عند اصفرار الشمس في يوم صائف ، وعرض عليه الكتاب والجزء ، فقرأ الكتاب ورده عليه ، وترك الجزء بين يديه وهو ينظر فيه والناس يتحدثون ٠ ثم خرج أبو القاسم ، وأمرني الشيخ باحضار البياض وقطع أجزاء منه ، فشددت خمسة أجزاء كل واحد منها عشرة أوراق بالربع الفرعوني

وصلينا العشاء وقدم الشمع فأمر باحضار الشراب وأجلسني وأخاه وأنا بتناول الشراب ، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل ٠ وكان يكتب ويشرب الى نصف الليل حتى غلبني وأخاه النوم ، فامر بالانصراف فعند الصباح فرع الباب فاذا رسول الشيخ يستحضرني فحضرته وهو على المصلى ، وبين يديه الاجزاء الخمسة ، فقال خذها وصر بها الى الشيخ أبي القاسم الكرماني ، وقل له استعجلت في الاجوبة عنها لئلا يتعوق الركابي ، فلما حملته اليه تعجب كل العجب وصرف الفيج(١٥) وأعلمهم بهذه الحالة ، وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس ٠

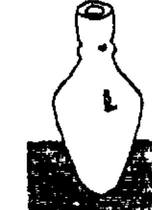



ووضع في حال الرصد آلات ما سبق اليها ، وصنف فيها رسالة وبقيت أنا ثماني سنين مشغولا بالرصد ، وكان غرضي تبين ما يحكيه بطليموس عن قصته في الارصاد ، فتبين لي بعضها ٠ وصنف الشيخ كتاب الانصاف واليوم الذي قدم فيه السلطان مسعود الى أصفهان نهب عسكره رحل الشيخ وكان الكتاب في جملته ، وما وقف على أثر ٠ وكان الشيخ قوي القوى كلها ، وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب ٠ وكان كثيرا ما يشتغل به فاثر في مزاجه : وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه حتى صار أمره في السنة التي حارب فيها علاء الدولة تاش فراش على باب الكرخ الى أن اخذ الشيخ قولنج ، ولحرصه على برئه اشفاقاً من هزيمة يدفع اليها ، ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض حقن نفسه في يوم واحد ثمان كرات ، فتقرح بعض معائه وظهر به سحج(١٦) ، وأحوج الى المسير مع علاء الدولة فاسرعوا نحو ايذج فظهر به هناك الصرع الذي يتبع علة القولنج ، ومع ذلك كان يدبر نفسه ويحقن نفسه لأجل السحج ولبقية القولنج ، فامر يوماً باتخاذ دانقين من بزر الكرفس في جملة ما يحتقن به وخلطه بها طلباً لكسر الرياح ، فقصد بعض الاطباء الذي كان يتقدم هو اليه بمعالجته ، وطرح من بزر الكرفس خمسة دراهم لست أدري أعمداً فعله أم خطأ لأنني لم أكن معه ، فازداد السحج به من حدة ذلك البزر ٠ وكان يتناول المثرود يطوس(١٧) لأجل الصرع فقام بعض غلمانه وطرح شيئاً كثيراً من الافيون فيه ، وناوله فأكله وكان سبب ذلك خيانتهم في مال كثير من خزانته ، فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أعمالهم ٠






ونقل الشيخ كما هو الى أصفهان ، فاشتغل بتدبير نفسه ، وكان من الضعف بحيث لا يقدر على القيام فلم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشي وحضر مجلس علاء الدولة ٠ لكنه مع ذلك لا يتحفظ ، ويكثر التخليط في أمر المجامعة ، ولم يبرأ من العلة كل البرء ، فكان ينتكس ويبرأ كل وقت ٠ ثم قصد علاء الدولة همدان فسار معه الشيخ فعاودته في الطريق تلك العلة الى



استراخان
بحر
قـزوين
آذربيجان
قزوين
الري
همدان
(الوفاة)
قرميسين
سابورخست
أصفهان
دهستان
جرجان
جاجرم
اسفرايين
شقان
طوس
نسا
أبيورد
مرو
كُركانج
بحر
خوارزم
نهر جيحون
نهر سيحون
بخاري
خرميثن
سمرقند
أفشنة
(الولادة)
طشقند
بلخ
(أبوه)
كابل
بحيرة
بلخش
شمال
شرق

١
١٠٠٠٠٠٠٠

مسيرة الشيخ الرئيس

اعداد الدكتور نسيب نشاوي



أن وصل الى همدان ، وعلم أن قوته قد سقطت ، وأنها لا تفي بدفع المرض فأهمل مداواة نفسه وأخذ يقول المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير، والآن فلا تنفع المعالجة · وبقي على هذا أياماً ، ثم انتقل الى جوار ربه · وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة ، وكان موته في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ، وكانت ولادته في سنة خمس وسبعين وثلثمائة · هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس ، وقبره تحت السور من جانب القبة من همدان ، وقيل انه نقل الى أصفهان ودفن في موضع على باب كونكنبد ·



الحـواشي :

(١) للتصرف في تاريخ الحضارة العربية معان عدة منها الحكم والادارة .

(٢) يعني الفاطميين .

(٣) يريد كتاب « الفصوص في الحكمة » للفارابي .

(٤) بلـد وذهب .

(٥) اي الى ما تحت الذقن .

(٦) ورد ثمان في نسخة المطبعة الوهبية بدون ياء دائما وهي لغة فقد تحذف ياء ثماني ويجري اعرابها على النون وهو نادر .

(٧) أبو طاهر بن فخر الدولة البويهي حاكم همدان وكرمانشاه .

(٨) مدينة في ايران .

(٩) مدينة في ايران جنوباً بغرب فيها قبر ابن سينا .

(١٠) في معجم البلدان ترميسين اي كرمان شاهان او كرمنشاه .

(١١) بضم القاف وفتحها مع فتح اللام وقد تكسر : مرض معوي مؤلم يعسر معه خروج الثفل والريح وهو ما يقال له اليوم انسداد الامعاء ، وقد يكون الانسداد جزئيا . انظر تفصيله في كتاب قاموس الاطباء وناموس الالبا للقوصوني وهو من مصورات مجمع اللغة العربية بدمشق .

(١٢) سابور كورة في فارس تنسب الى سابور الملك فيها مدن عدة منها خشت أو خواست .

(١٣) معجون يعمل من الورد والعسل .

(١٤) نسبة الى ركاب وهي الابل اي ذي راحلة .

(١٥) الرسول الذي يسعى بالكتب .

(١٦) السحج هنا مرض في البطن وهو عند الاطباء وجع انجراد من سطح المعاء، والجارد إما مواد صفراوية أو دموية أو صديدية او مدّية تنبعث عن نفس المعاء ، وهو اقرب الى ما ندعوه اليوم انثقاب المعاء .

(١٧) ويقال له « مثرا » اختصاراً معناه المنقذ من ضررالسم"، وهو دواء شاع عند اليونان والعرب ، وقد يقابل بينه وبين الترياق ولكل منهما مزايا . انظر شرحه وتركيبه في : « تذكرة أولي الالباب والجامع للعجب العجاب » لداود الأنطاكي ـــ ص ٢٩١ .

اجوبة الشيخ الرئيس

عن مسائل أبي الريحان البيروني

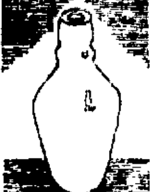
د. عبد الكريم اليافي

توطئة

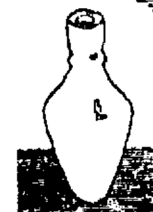
جرت في تاريخ الفكر العربي الاسلامي الزاخر مراسلات كثيرة بين العلماء والفلاسفة ومذاكرات أعربوا فيها عن آرائهم وسجلوا نقاشهم وتجادلهم وذلك على أعلى المستويات الفكرية، وتشف تلك المذاكرات والمراسلات عن غنى ذلك التراث ، كما تشف عن بروز بعض المشكلات الحادة في الفلسفة والميتافيزياء والعلوم الطبيعية واللغوية وأمثالها .

نذكر هنا عرضاً رسائل أبي العلاء المعري ولاسيما « رسالة الغفران » الى ابن القارح ، ورسالة عمر الخيام الى القاضي أبي نصر عبد الرحيم النسوي تلميذ ابن سينا ، وقد سأله هذا عن حكمة الخالق في خلق العالم ، ورسالة ابن عربي الى فخر الدين الرازي ، ورسائل نصير الدين الطوسي ، وصدر الدين القونوي تلميذ ابن عربي ، وغيرها الكثير .. وذلك الى جانب المعارضات والمساجلات الفكرية في التأليف والفلسفة وفي أغراض الشعر المختلفة .

من أهم الرسائل المتبادلة بين الفلاسفة والعلماء سلسلة السؤالات والجوابات التي جرت بين أبي الريحان البيروني والشيخ الرئيس ابن سينا ، وشارك فيها تلميذ ابن سينا أبو سعيد أحمد بن علي المعصومي . ولا شك أن هذه الرسائل من قمم الفكر العربي الاسلامي العلمي ، وهي أيضاً سبيل لتفهم بعض الجوانب من أفكار ذينك العالمين الفيلسوفين ووسيلة لايضاح المشكلات الفكرية التي تخالجهما . ومن المعروف أن ابن سينا والبيروني ألف



كلاهما جملة من الأسئلة والأجوبة ، ولكنّ أهمها جميعاً ما ننشره هنا ونقدم بين يديه بهذه التوطئة ٠

أشار البيروني الى هذه المراسلة في كتابه : « الآثار الباقية » ، فكتب في صدد كلامه على حرارة الأشعة : « وقد ذكرت ذلك في موضع آخر أليق به من هذا الكتاب وخاصة فيما جرى بيني وبين الفتى الفاضل أبي علي الحسين ابن عبد الله بن سينا من المذاكرات في هذا الباب ٠٠ » (١) ٠

وهذه لفقرة تدلّ على أن تلك المذاكرات حصلت حين كان المفكران البارزان شابين ٠ كان البيروني (٣٦٢/٩٧٣م - ٤٤٣هـ/١٠٥١ م) أسن من ابن سينا بنحو سبع سنين ، ووفاة البيروني أكثر المؤرخين على أنها في سنة ٤٤٠هـ ٠ وقد ناقشنا هذا التاريخ وآثرنا عليه ٤٤٣هـ (انظر بحثنا : « البيروني العالم » في أعمال مهرجان البيروني الذي جرى خلال أسبوع العلم الرابع عشر ٢ - ٧ تشرين الثاني - ١٩٧٤م في دمشق) ٠

أول ما نشرت هذه الرسائل في مجموعة بعنوان « جامع البدائع » ، مطبعة السعادة في مصر سنة ١٣٣٠ هـ - ١٩١٧ م ثم نشرها الاستاذ التركي حلمي ضيا أولكن في استانبول ١٩٥٣ ضمن مجموعة بعنوان « رسائل ابن سينا » رقم ٢ ٠ ثم قام بتحقيقها ونشرها مع مقدمتين احداهما باللغة الفارسية والثانية بالانكليزية العالمان الايرانيان المعروفان سيد حسين نصر ومهدي محقق عام ١٣٥٢ هـ - ١٩٧٣م ٠

ونحن نعتمد الطبعات الثلاث ولا سيما الطبعة الايرانية لأنها أكمل وان اعتورها جميعا التصحيف الذي تلافيناه ما استطعنا ٠ تتضمن هذه الرسائل عشرة سؤالات تتعلق بكتاب أرسطو « السماء والعالم » وثماني سؤالات أخرى طرحها أبو الريحان وأجاب عنها جميعاً ابن سينا واحدا فواحدا ٠ ثم اعترض البيروني على جوابات ابن سينا مناقشاً من الجواباب العشرة الأولى ثمانية ومن الثمانية الثانية سبعة ٠ تمس المسائل الاولى كتاب أرسطو كما ذكرنا ولكن الرسائل تشير الى كتب أرسطو المتعلقة بالطبيعيات وعرفها العرب وهي كتاب « السماع الطبيعي » أو « سمع الكيان » ويليه كتاب « في السماء » وسماه العرب كتاب « السماء والعالم » اذ أضيفت اليه فصول زائدة على الاصل ثم « كتاب الكون والفساد » ، وكذلك « كتاب الآثار العلوية » ٠ وقد وردت الاشارة في الاجوبة الى كتاب « النفس »

وكتاب « الحس » وكتاب « ماطا فوسيقا » أي ماوراء الطبيعة وهي لأرسطو ولكن علاقتها بالرسائل قليلة . كذلك وردت أسماء كتب قليلة يونانية واسلامية معروفة يصادفها القارىء .

تتناول تلك المسائل العشر الأولى القضايا الآتية :

١ - نقد البيروني الأسباب التي تقدمها فلسفة أرسطو في انكار أن يكون للفلك أو الاجرام السماوية ثقل أو خفة . ذلك أنه يمكن تصور الخفة أو الثقل لتلك الاجرام في رأي البيروني .

ثم ان أرسطو ذهب الى أن الحركة المستديرة (الدائرية) للفلك طبيعية له ، على حين أن مثل هذه الحركة في رأي البيروني قد يكون بالقسر أو الارادة . ولكن الحركة الطبيعية للأجسام بالذات تكون مستقيمة .
وقد أجاب ابن سينا عن هذا النقد بايراد الأدلة التي تقدمها الفلسفة الطبيعية المشائية والتي التزمها هو تماماً في كتابه « الشفاء » .
هذا ونحن نعلم اليوم أن الاجرام السماوية ذات ثقل وأنها في مداراتها تخضع لقوى التجاذب .

وكذلك يفيد مبدأ العطالة أن الأجسام الساكنة تبقى ساكنة مالم تؤثر فيها قوة خارجية وأن الاجسام المتحركة تبقى متحركة حركة مستقيمة منتظمة مالم تؤثر فيها قوة ما وأن الحركات المستديرة لا بد أن تكون حاصلة من تأثير قوة فيها أي بالاكراه ولها تسارع محسوب .

وقد جاء الفيلسوف أبو البركات هبة الله بن علي البغدادي المتوفى سنة ٥٤٧ بعد ابن سينا والبيروني فاثبت أيضاً خلافاً لأرسطو أن « الحركة المستديرة المتصلة لا تكون طبيعية . وكيف تكون وليس شيء من الاوضاع والأيون (جمع أين) التي يتحرك المستدير عنه الا ويتحرك اليه ولا يكون ما عنه وما إليه بالطبع واحداً ،اذ الاول متروك والثاني مطلوب . فلا يهرب المتحرك بالطبع عن أمر يطلبه بالطبع . والحركات المستديرة انما تكون اما من أسباب من خارج واما عن قوة غير الطبع ولا محرك غير الطبع من تلقاء الشيء سوى الارادة . والحركة المستديرة اذا لم تكن من أسباب من خارج فهي حركة ارادية » (المعتبر في الحكمة ج٢ ص ١٠٥)

كتب الميكانيك مشحونة بدراسة الحركات ومنها الحركة المستديرة فلا حاجة للشرح هنا . ولكنا نسجل سبق البيروني الى اعتبارها حاصلة

بالاكراه ، أي بقوة تؤثر فيها . والحركة المستديرة ذات تسارع ولما كان لكل ظاهرة طبيعية وحدة قياسية فاننا نقترح أن تسمى وحدة التسارع أو التعجيل في الفيزياء باسم البيروني .

٢ ـ انتقد البيروني تعويل أرسطو المفرط على أقاويل الأقدمين والأحقاب السالفة في الفلك دون الاعتماد على ملاحظاته الخاصة . وضرب البيروني مثلا على ذلك أن وصف الهنود وأمثالهم في الزمن الخالي لا يمكن الاعتماد عليه في القضايا الطبيعية لأن التغير أمر واقع . ان أشكال الجبال قد تغيرت والحدوث ظاهر في بعضها .

وأجاب ابن سينا بالتفاوت بين الجبال التي تتغير كوناً وفساداً والاجسام السماوية التي لا يقع ذلك فيها ، واتهم البيروني أنه أخذ هذا الاعتراض اما من يحيى النحوي الذي خالف أرسطو بعد أن تنصّر واما من محمد بن زكريا الرازي الذي كان ينبغي له أن يبقى طبيباً ولا يعالج القضايا الميتافيزيائية التي ليس ضليعاً فيها . وواضح أن ابن سينا حريص على الانتصار للمعلّم الاوّل .

٣ ـ ينتقد البيروني رأي أرسطو بأن هنالك ست جهات للمكان بتمثيله على المكعب لأن المرء يستطيع أن يتصور أكثر من ستة مكعبات مماسة له حتى تصير جملة المكعبات كلها مع المكعب الاصلي سبعة وعشرين مكعبا . ويرى أن تلك الجهات الست معدومة في الكرة .

ويرد ابن سينا موضحاً ما عناه أرسطو بالجهات الست وهي التي تحاذي نهايات الابعاد الثلاثة للجسم وهي الطول والعرض والعمق . فللمكعب ستة وجوه ، وما يحاذي الوجوه الستة ست جهات . أما الجهات الأخرى التي يتصورها البيروني فهي تلامس الحروف لا الوجوه ويطبق ذلك على الكرة أيضاً .(٢)

٤ ـ هاجم البيروني أرسطو في استشناعه القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ ودافع عن المتكلمين المسلمين الذين يثبتونه . وهو يعترف بوجود مصاعب في هذه النظرية ولكنه يرى أن رأي المشائين الذين يوافقون أرسطو أشنع وأحقّ بالنقد .

ويجيب ابن سينا أن أرسطو انما اعتبر المادة قابلة للتجزئة الى مالا نهاية بالقوة لا بالفعل . وبذلك يكون المثل الذي أورده البيروني عن عدم



الاحتمال الظاهري لجسم متحرك أن يدرك جسماً آخر بسبب وجود عدد لا متناه من النقاط عليه أن يجتازها غير صالح في مشكلة كهذه ٠

ان هذه القضية هي اتصال المادة وانفصالها وهي ذات تاريخ فلسفي وعلمي طويل ٠ والمثل الذي ضربه البيروني يذكّر اغراب زينون الايلي تلميذ بارمنيدس حين أبان الخلف المنطقي في فكرة الحركة والحركة متصلة ٠ يمثل زينون آخيل ذا القدمين الخفيفتين يلحق بسلحفاة ٠ فلو كان الطريق متصلا لوجب أن يشتمل على مالا نهاية له من النقاط ٠ ولنفرض أن آخيل يقطع دائما نصف المسافة الفاصلة بينه وبين السلحفاة وعندئذ كلما وصل الى النقطة التي كانت بها السلحفاة لزم أن تكون السلحفاة قد قطعت مسافة ما ٠ وهكذا لا يمكن له منطقياً أن يلحق بها مع أن الواقع بلوغه مكانها ٠ فيا لواقع لا ينسجم مع المنطق ٠

والذين يريدون أن يطالعوا فكرة الجزء الذي لا يتجزأ في تاريخ الحضارة العربية الاسلامية يسعهم أن يرجعوا خاصة الى كتاب « مذهب الذرة عند المسلمين » لمؤلفه بينيس نقله الى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة ٠

وقد بقيت مشكلة انفصال المادة أو اتصالها تشغل أفكار كثير من المفكرين في العصور الحديثة ٠ يقص مثلا الفيلسوف الانكليزي رسل في كتابه « العقل والمادة » عند لقائه الفيلسوف اليوغسلافي برانسلاف بترونيفك كيف كان متشوقاً أن يعرف منه قصة انسحاب الصرب أمام الغزاة الالمان ولم يرد برانسلاف الا أن يبسط رأيه في أن عدد النقاط في المكان محدود(٢) ٠

هذا وقد لخص أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي هذه المشكلة في كتابه « مفاتيح العلوم » تلخيصاً جيداً أتى منه على رأي المتكلمين وعلى رأي الفلاسفة فقال « عند المعتزلة المتكلمين أن الاجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ أو هي الجواهر عندهم والخط عندهم المجتمع من الجواهر طولا فقط ، والسطح ما اجتمع من الجواهر طولا وعرضاً فقط ، والجسم عندهم المجتمع من الجواهر طولا وعرضاً وعمقاً » (ص ٢٣) ٠ أما التجزؤ عند الفلاسفة فهو « ضربان : ضرب تعليمي أي وهمي ولا نهاية له لأنه يمكن أن يتوهم أصغر من كل صغير يتوهم ،

وضرب طبيعي أي مادي وله نهاية ، لأن المتجزىء من الاجسام يتناهى بالفعل الى صغير هو أصغر شيء في الطبع وهو لطف عن ادراك الحس اياه » (ص ١٣٨) .

كان العلماء قبل كشف بنية الذرة يعتبرون عدد العناصر التي في الطبيعة ٩٢ عنصرا حسب التصنيف الدوري أو تصنيف مندلييف ويعتبرون الذرة في كل عنصر أصغر جزء منه وأن هذه الذرة لا تتجزأ ثم كشفوا في الذرة الكهرب (الكترون) والاويل (بروتون) والأويّم (نيوترون) فحسبوا أنهم أحاطوا بأجزاء المادة القصوى ، ثم كشفوا جسيمات دقيقة أخرى متعددة كالميزون والباريون والهادرون ولكن قلة ثبوت بعضها جعلهم يتجافون عن كل اعتبار تقريري حاسم في هذا الموضوع .

ان بعض الجسيمات دقيق جداً قد بلغ الغاية في الدقة بحيث لا يستطيع العلماء تبين علاقات بعضها ببعض تبيناً تاما ، وقد نشأت اعتبارات علمية حديثة تعتبر الهادرون صيغا ناشئة من ثلاثة أنماط من الجسيمات دعوها « كوارك » ويتساءل الباحثون أجسيمات في الواقع تلك أم اعتبارات رياضية صرف .

وكذلك الأمر في طبيعة النور ، فبعد أن راجت النظرية الكهرطيسية للعالم مكسويل ظهرت آثار في النور تدل على صفة جسيمية له دعي أدق جسيم فيه "سنيّة"(٤) (فوتون) أي ان النور ذو بنية منفصلة ، كالمادة ، ثم قرن الكهرب بموج كما قرنت السنيّة بموج وكلا المَوْجَيْنِ ذو تعبير رياضي صرف .

ولجلاء الموقف الفكري المعاصر هذا الذي لخصناه في العلم والفلسفة حول الانفصال والاتصال نرجع القارىء الكريم الى كتابينا « الفيزياء الحديثة والفلسفة » و « تقدم العلم » حيث شرحنا فكرة الانفصال التي ظهرت حديثاً في المادة (قانون النسب المحدودة وقانون النسب المضاعفة وفرضية أفوغادرو والنظرية الحركية للغازات) وفي الكهرباء (تجربة ميلكان والاشعة المهبطية تشفان عن وجود الكهرب (الالكترون) وفي الطاقة (نظرية بلنك) وفي الضوء (الظاهرة الهرضوئية والأثركمتون والأثررامان) كل ذلك يفضي الى الانفصال في هذه الظواهر ، كما عقدنا فصلا في كل من الكتابين أنفسهما عن نظريات الجزء الذي



لايتجـزأ فيه بيّنا مختلف المذاهب الفكرية في هذا الشأن وأصولها التي نجمت منها ٠

وكذلك اظهر العالم النمساوي شرودنغر مصاعب المتصل في كتابه الموجز « العلم والثقافة الانسانية » وقد نقلناه منذ حين الى العربية ٠

ذلك أنه يمكن في المتصـل أو المتجزىء الى مالا نهايـة أن يساوي الجزء الكل كما يمـكن أن يساوى ضلع المربع قطـره كما جاء في هـذه الرسائل عـلى حد اعتراض البـيروني مادام كل منها يتجـزأ الى مالا نهاية ٠ وفي كتـاب شرودنغر برهـان رياضـي طريف على امكان هذا التسـاوي ٠

ولكن العلم الحديث بعد هذا الاتجاه الانفصالي اضطر في نظريـة الميكانيك الموجبة للويس دوبرولي وفي نظرية الكم الجديدة لهيزنبرغ أن يبقي فكـرة الاتصال أيضا بسبب المـوج المقرون بالكهرب والمـوج المقرون بحبة النور وهي التي دعوناها الشّتيّة كما سلف بحيث نجـد العلم يرجع الى حدس البيروني وهو أن الاقتصار على أحد الوجهـين المتصل والمنفصل ذو مشكلات ٠ أما الجمع بينهما فقد "دعي" في العصر الحاضر بالتتامّية وهي ضرب من الجدل العلمي الحديث ٠ وقد فصلنا ذلك وغيره في كتابينا الآنفين ٠

٥ ـ انتقد البيروني رفض المشائين لاحتمال وجود عوالم أخرى مختلفة تماماً عن عالمنا الذي نعرفه ٠ان تلك العوالم لا نعرفها لعدم استطاعة حواسنا الكشف عنها كالذي ولد أعمى لا يستطيع أن يفهم معنى الرؤية لو لم يسمع من الناس ذكر البصر ٠

يقبل ابن سينا احتمال وجود عوالم أخرى تختلف عن عالمنا ٠ ولكنه يدافع عن رأي أرسطو بأنه لا يمكن أن يوجد عالم آخر مثل هذا العالم له عناصره وطبيعته أنفسها ٠

٦ ـ ان الاعتراض الذي ذكره أرسطو وردده شراحه أنه لو كانت حركة الفلك إهليلجية على شكل بيضي أو عدسي ولم تكن كرية للزم أن يكون هنالك خلاء في دورانها ٠ وقد رفض البيروني هذا الاعتراض ٠ ان الشكل البيضي متولد عن دوران القطع الناقص على محوره الكبير ، والشكل العدسي

متولد عن دوران القطع الناقص على محوره الصغير ، ودورانهما كدوران الكرة لا حاجة فيه الى الخلاء ان كنا نمنع وجود الخلاء ونعتبره باطلا ٠

ويرى البيروني احتمال أن تكون حركة السماء كرية ، ولكنه يعجب للبراهين التي يقدمها أرسطو ليرفض أن يكون للفلك حركة بيضية أو عدسية ٠

يثني ابن سينا على البيروني حين يجيب عن هذا السؤال ويجد نفسه محرجا ازاء تمجيد شراح أرسطو لرأي الفيلسوف الاسطاغيري ٠

هذا ونجد البيروني في كتبه ينتهي الى فرضين متكافئين حركة الارض حول الشمس وحركة الشمس حول الارض وهو يعتمد الفرض الثاني لمجرد سهولة الحساب عنده وهذا بالاضافة الى حركة الارض حول نفسها وبالتالي حركة كرة الفلك كلها التي يجيز البيروني أن تكون ناقصية (نسبة الى القطع الناقص) ٠

وفي العصر الحاضر ماز العلماء للارض حركات كثيرة أهمها دورانها حول محورها ومنه منشأ الليل والنهار ودورانها حول الشمس بحسب نظرية كوبرنيقوس الذي ظهر أنه تأثر بكتب العرب التي ترجمت الى اللاتينية ولا سيما كتاب جابر بن أفلح الذي أصلح فيه كتاب المجسطي لبطليموس كما تأثر بزيج الزرقاني الى جانب كتاب البتاني ٠ وقد نقل كوبرنيقوس من زيج الزرقاني أشياء متعددة دون أن يذكر المصدر هذا ومن المعروف أن دوران الارض حول الشمس يتم بشكل قطع ناقص وتلخصه قوانين كبلر المعروفة في كتب الفلك ويبدو أن كبلر نفسه قد تأثر بالكتب العربية ٠

وللفائدة نذكر هنا أن الشمس تقع في أحد محرقي قطع الناقص الذي تدور عليه الارض ٠ نسبة البعد بين محرقيه أو بؤرتيه الى طول محوره الكبير تساوي ١٦٧٣٠ر٠ وهذا يدل على أنه مفرطح قليلا فلو كان المدار دائريا لكانت النسبة صفرا ٠وهذه النسبة تدعى الاختلاف المركزي٠ ونصف محوره الكبير يعادل ١٤٩٥٩٨٦٠٠ كم ويعتبر هذا الرقم وحدة فلكية للابعاد وأقرب ما تكون الارض من الشمس في ٢ كانون الثاني يكون بعدها عندئذ ١٤٧١٠٠٠٠٠ كم وأبعد ما تكون حول ٢ تموز ١٥٢١٠٠٠٠٠ كم ٠

ثم ان محور دوران الارض يقطع سطحها في القطبين ولكن هذا



المحور ليس ثابتا بل يختلج ضمن مربع طول ضلعه عشرون مترا . هذا ويساور دوران الارض حول محورها تباطؤ ضئيل جداً ولكنه محسوب .

٧ - ينتقد البيروني تأكيد أرسطو أن الحركة تبدأ من اليمين حتى اذا تكلم على السماء ذكر حركتها من الشرق . ويستتبع هذا أن الشرق هو اليمين وأن اليمين هو الشرق ويفضي ذلك الى الدور أو الحلقة المفرغة .

ويجيب ابن سينا مدافعاً عن رأي أرسطو أن الفيلسوف أراد أن يبيّن أن الشرق أصل حركة السماء وهو أيضاً يمين السماء فلادور .

٨ - يلتفت البيروني نحو مسألة فيزيائية أرضية فيعرض أنه ما دامت حركة الفلك تولد الحرارة وما دام يلزم أن يكون تولد الحرارة في خط الاستواء أكثر من تولدها في القطبين فكيف يعتبر أرسطو عنصر النار ذا شكل كري .

يذكر ابن سينا البيروني أن أرسطو على خلاف من تبعه يعتبر النار عنصراً مستقلا كالعناصر الثلاثة الاخرى وانه لا ينجم عن الحرارة التي تولدها حركة الفلك .

٩ - يسأل البيروني اذا كان من طبيعة الحرارة أن تصعد فكيف يتسنى لحرارة الشمس أن تصل الينا وكذلك يسأل ما الشعاعات أهي أجسام أم أعراض أم غير ذلك ؟!

ويجيب ابن سينا أن الحرارة لا تصعد ولا تهبط لأنها غير متحركة الا أن ينقلها ناقل كأن تكون في جسم متحرك كما قد يوجد انسان ساكن في سفينة متحركة ، وهي ناجمة من انعكاس الضوء والشعاعات . ثم ان الشعاع ليس جسماً لأنه لو كان جسماً لوُجِدَ جسمان في مكان واحد يعني الهواء والشعاع ، وانما هو صفة الجسم الشفاف أو المشف .

هذا وقد صنف العلماء العرب الحرارة أصنافا ولنذكر كلامهم لزيادة الايضاح فهي عندهم « اما عنصرية وهي المحسوسة في جرم النار ، واما فلكية وهي المحسوسة من تأثير الشمس واما غريزية واختلف فيها فذهب جالينوس الى أنها العنصرية وذهب ابن أبي صادق (٥) الى أنها كيفية الروح وذهب أرسطو الى أنها كيفية تفاض على البدن كما تفاض









النفس وهذا هو المذهب الحق وبعضهم يسميها بالحرارة السماوية وقال أبو البركات : الحرارة الغريزية حرارة مناسبة للحياة ، وأفعالها تقوى بقوتها وتضعف بضعفها وتقصر في الشيخ وتزداد في الشباب ولا تفسد ولا تؤذي البتة انتهى ، واما غريبة وهي المتولدة فينا عن أغذيتنا وهي المعفنة لرطوباتنا الغريزية ، واما حرارة أخرى وهي المستفادة من الحركة » ·

(قاموس الاطبا وناموس الألبا للقوصوني المصري)

والحرارة التي كانت موضوع النقاش بين العالمين الفيلسوفين هي الفلكية كما يبدو من السؤال والجواب ·

وقد عرض البيروني للموضوع نفسه في كتابه « الآثار الباقية » فرفض الرأي الذي يذهب الى أن الحرارة ناجمة من انعكاس الشعاع ونبـّه الى أنها في الشعاع نفسه : « وقد قيل في سبب الحرارة الموجودة مع شعاع الشمس أنه احتداد زوايا انعكاسه وليس ذلك كذلك بل هو موجود معه · »

(ص ٢٥٦ طبعة ليبزيغ عام ١٨٧٨)

ومن المعلوم في الوقت الحاضر أن الحرارة ضرب من ضروب الطاقة المتعددة بل هي أخس ّ ضروبها وأن انتقالها يكون بأحد السبل الثلاثة اما اشعاعا كاشعاع الشمس واما نقلا كما تفعل المعادن واما حملا كما في غليان الماء وسخونة الهواء ·

وأن الضوء أو الشعاع يتألف من جسيمات هي السـُنيـّات على حد تعبيرنا (مصغر سنا ثم تأنيثه أو فوتون) مقرونة بأمواج يدخل في معادلاتها أرقام تخيلية (انظر كتابينا الآنفين) ·

هذا وقد انتبه البيروني لسرعة الضوء فذكر من قال ان حركة الشعاع تقع « بزمان سريع لكنه ليس شيء أسرع منها فيحس ّ السرعة به كما أن حركة القرع الصوتي في الهواء كانت أثقل من حركة الشعاع فقيس اليه وعرف به زمانه »(٦) (المصدر نفسه ص ٢٥٦) ومن المعروف أن سرعة الضوء في الخلاء ثلاثمائة ألف كم في الثانية ·

١٠- يسأل البيروني عن طبيعة استحالات الأجسام أي تحولها من شكل الى

شكل أهي تداخل وامتزاج أم غير ذلك ؟ كالماء مثلا اذا تبخر أيصير هواء أم تتفرق أجزاؤه حتى تغيب عن ادراك البصر ؟

ويجيب ابن سينا بالجواب المشائي المعهود وهو أن التغيّر يتمّ بخلع الجسم صورته وملابسته صورة أخرى وذلك عن طريق قبول الهيولى صورة ثانية ·

وقد أشار ابن سينا الى استحالة كل من العناصر الاربعة الى غيره في كتاب « الإشارات » ، فبعد أن ذكر أمثلة عليها استخرج حكماً فقال « فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة » (ج ٢ ص ٢٩٨ تحقيق سليمان دنيا)

وموقف العلم من هذا معروف وقد تفيد التذكرة ذلك أن الاجسام توجد في الاحوال الثلاث : صلبة أو جامدة وسائلة وغازية · وهي تستحيل من حال الى حال محافظة على طبيعتها وتركيبها · يسيل الجامد بالحرارة وبدرجة ما من الضغط اما فوراً كالجليد والرصاص والفسفور واما شيئاً فشيئاً فيستحيل الى شكل عجيني لزج كالشمع والزجاج والحديد ثم يسيل وبالعكس اذا جمد السائل انقلب الى شكل عجيني ثم جمد أو جمد فوراً ·

ثم تحصل الاستحالة الى غاز بالتبخر وهو حاصل في كل درجة من درجات الحرارة ، وبالغليان فينقلب السائل انقلابا سريعاً الى بخار ، وبالتحبحب حين يصب السائل على سطح حار جداً فيؤلف السائل كريّات صغيرة موّارة لا تكاد تمسّ السطح الحار · ولكل ذلك بحوث واسعة في الفيزياء · وقد نوّه المفكر الفرنسي بشلار بالحالة الذرورية لبعض خواصها وأشرنا الى ذلك في كتابنا « تقدم العلم » ، علما أن العلماء يعدونها في الحالة الصلبة·

وفي الفيزياء الحديثة وجدت في العصر الحاضر حال رابعة هي ما يدعى « البلاسما » أو المصورة وهو اسم مشترك بين هذه الحال ومصورة الدم · وهي هنا غاز مائع في درجة عالية من الحرارة تتألف من شوارد موجبة وكهارب سالبة ولكنها في جملتها معتدلة · وتعتبر الشمس كتلة ضخمة من البلاسما · ان الغاز اذا حصل فيه انفراغ شحنة كهربائية تشرد بعض جزيئاته الى شوارد أو أيونات موجبة والى كهارب · نرمز بحرف ن· الى عدد الجزيئات

... مثل هذا الغاز في وحدة الحجم ويعرف ن' التي الجزيئات المتشردة فدرجة التأين أو التشرد $ا = \frac{ن}{ن'+ن}$ حتى اذا تشردت جزيئات الغاز كلها كان $ا = \frac{ن}{ن} = ١$ وألّف الغاز عندئذ ما يدعى « البلاسما » • هذا في أصل التعبير • ولكن العلماء غالبا ما يطلقون لفظ البلاسما على كل غاز متشرد •

هذا وقد يتحول الجسم الصلب أو الجامد الى بخار أو غاز دون المرور بحال السيولة فيدعى ذلك بالتصعيد •

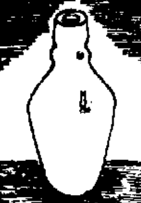
ولما انتهى البيروني من طرح هذه المسائل العشر التي هي اعتراضات على كتاب أرسطو عمد الى طرح ثماني مسائل وضعها هو نفسه تتعلق بعلم الطبيعة وهي :

١ ـ اذا ملئت زجاجة مدورة كالكرة ماء صافياً قامت مقام ما ندعوه اليوم بالعدسة فجمعت الأشعة التي تجتازها في بؤرة لها يمكن أن يتمّ فيها حادثة الاحراق • أما اذا خلت من الماء وامتلأت بالهواء فلم تحرق ولم تتجمع الاشعة التي تجتازها • فكيف نفسر ذلك مع العلم أن الماء ألصق بالرطوبة ؟ ويجيب ابن سينا أن الماء جسم كثيف صقيل يعكس الضوء (نقول اليوم يكسر الضوء أما العكس فهو حال أخرى غير هذه في المصطلحات الدارجة) ، ويتراكم الضوء بعد اجتيازه في موضع واحد فيحصل الاحراق ولايحصل ذلك في الهواء •

٢ ـ يرى فريق أن الماء والأرض أي التراب حركتهما الطبيعية نحو الاسفل، والهواء والنار حركتهما الطبيعية نحو الأعلى • ويرى فريق آخر أن جميع هذه العناصر تتحرك نحو الأسفل • فما الرأي الصحيح ؟ ويرى ابن سينا الرأي الأول ويدافع عنه •

٣ ـ كيف تتم الرؤية وكيف نبصر ما يكون تحت الماء مع أن الماء جسم صقيل والنور ينعكس عن الاجسام الصقيلة ؟

يرجع ابن سينا السائل الى رأي أفلاطون ورأي أرسطو في الرؤية ثم الى رأي الفارابي الذي يوفق بينهما ، ثم يقرر أن الرؤية عند أرسطو تحصل حين تتأثر العين بصفات الالوان المرئية التي يتضمنها الهواء الملامس • وفي هذا الرأي لا توجد عنده مشكلة للرؤية لأن الماء والهواء جسمان مشفان تجتازهما الالوان الى حاسة البصر فتصبح الرؤية ممكنة •






٤ - لِمَ كان ربع الكرة الارضية من نصفها الشمالي معموراً والباقي وهو الربع الآخر الشمالي والنصف الجنوبي يكاد يكون خالياً مع أن أحكامها جميعاً واحدة ؟

يرى ابن سينا أن أسباب المنع هي في الاصل اما شدة الحر واما شدة البرد واما وجود البحار،أما الاسباب الرئيسية فيجب أن تأتي من علماء الرياضة الفارهين ومن بينهم البيروني نفسه الذي طرح السؤال .

٥ - نأخذ مربعاً ونقسمه أربعة مربعات . يسأل البيروني كيف يمكن لمربعين منها متقابلين أن يكونا متماسين ؟

يجيب ابن سينا اجابة طويلة موضحاً أن الخط له طول فقط وليس له عرض وأن السطح له طول وعرض وليس له عمق،لذلك لا يمكن أن يكون مربعان متقابلان متماسين أو متصلين بل تجتمع السطوح في نقطةواحدة هي نهاية خطوط ثلاثة .

٦ - اذا كان لايوجد خلاء داخل العالم ولا خارجه فلم اذا مصصنا قارورة وقلبناها داخل الماء صعد الماء فيها ؟

يجيب ابن سينا بأن هذا لا يرجع الى وجود الخلاء بل ان قسماً من الهواء الباقي في القارورة يتقلص لبرودة الماء فيسبب صعود الماء داخل القارورة .

٧ - اذا كانت الاشياء تنسبط أي تتمدد بالحرارة وتنقبض أي تتقلص بالبرودة فلم تنصدع القوارير اذا جمد الماء فيها ؟

يرى ابن سينا أن الانقباض يستدعي خلاء ما ولما كان الخلاء محالا انصدع الاناء .

هذا ومن المعروف الآن أن الماء الصافي يبلغ كثافته الدنيا في الدرجة ٤ سانتغراد فاذا هبطت برودته عن هذه الدرجة ازداد حجمه ، وكذلك اذا سخن وزادت حرارتــه على ٤ انبسط وتمــدد . فانصداع الاناء من ازدياد الحجم بالتجمد . ومن الطريف اعتراض أبي الريحان على جواب ابن سينا اذ لو كان السبب في الانصداع الخوف من الخلاء للزم أن يكون الانصداع الى الداخل ولكن الامر على خلافه وهو أن الانصداع يقع الى الخارج .

٨ ـ لم يطفو الجمد أو الجليد على الماء مع أنه أجزاء صلبة (أرضية) وهي أكثر صلابة من الماء وينبغي أن يكون لذلك أثقل منه ؟

يجيب ابن سينا أن الماء حين يجمد تنحصر فيه أجزاء هوائية تمنعه من الرسوب الى أسفل ·

ان هذا السؤال متعلق فوراً بسابقه وذلك لان الكثافة تنقص والحجم يزداد فيطفو الجمد على الماء حسب دافعة أرخميدس ·

هذا وجواب ابن سينا وان لم يكن كافياً ذو نصيب ما من الصحة وهو أن الهواء المنحل في الماء اذا جمد الماء يعطي فقاعات أو حباباً هوائيا ينحصر فيه · واذا سخن الجمد أو نفذ اليه شعاع شمسي سكنته حبات ماء سائل يقال له باللغة العربية سيع" تقع في قاعدة البلورة الجامدة · فاذا برد الجمد مرة جديدة هاجر السيع المتولد في الشقوق الدقيقة نحو الجانب الذي هو أقل برودة على حين بخاره وقد انعزل في الجليد يأخذ شكل نجم ثلجي · هذا والهواء المنحل في الماء السائل أغنى بالاوكسجين وبالغازات النادرة وبغاز الفحم من هواء الجو(٧) ·

ولم يقف الجدال عند هذا الحد" · فلما تلقّى البيروني جوابات ابن سينا أعد اعتراضات على جوابات المجموعة الاولى العشرة ما عدا السادس والثامن وعلى جوابات سبعة من المجموعة الثانية وهي اعتراضات موجزة تظهر عدم رضاه عن جوابات ابن سينا كما ذكرنا آنفا ·

ويبدو أن ابن سينا ضاق ذرعاً فكلّف تلميذه أبا سعيد المعصومي أن يجيب عنه باعتماد الفلسفة الطبيعية المشائية ·

والخلاصة أن هذه المناقشات ذات مكانة في تاريخ العلوم لأنها تجلو بعض القضايا الفكرية التي كانت موضوع تأمل العلماء والفلاسفة في الطبيعة وفي غيرها ·

ان آراء أرسطو مع شروحها ومع بعض عناصر الافلاطونية الحديثة كانت شائعة عند كثير من فلاسفة العرب والمسلمين وعلمائهم وهي ما يطلق عليه لفظ الفلسفة المشّائية التي كان ابن سينا أكبر ممثليها ، وان تجاوزها في بعض الاحيان · ولكن كانت هنالك تيارات فكرية أخرى تنأى عن التقليد وتناهض الاتجاه الأرسطي وتعتمد الى ثقافتها الواسعة المختلفة على الاستقلال في التفكير العلمي ومن أبرز ممثليها أبو الريحان البيروني ·

ان الفلسفة اليونانية ومنها فلسفة أرسطو وشراحه كانت من جملة



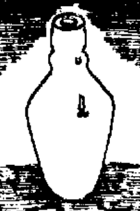
العناصر التي ازدهرت في الحضارة العربية الاسلامية . "بيد" أن هذه الحضارة من أهم خصائصها الابداع في مختلف الجوانب المادية والفكرية اذ كانت تقصد الى تحرير الانسان وتحكيم العقل واعتماد المشاهدة والتجربة وتزكية الروح الى جانب الاطلاع على التراث الانساني هنديا وسريانيا وقبطيا وفارسيا ويونانيا وحفظه ومناقشته .

وقد نوّه ابن خلدون بتلقف المسلمين لترجمات الكتب اليونانية وتجاوزهم لها فكتب : « وعكف عليها النظّار من أهل الاسلام وحذقوا في فنونها وانتهت الى الغاية أنظارهم فيها ، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الاول واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده، ودوّنوا في ذلك الدواوين وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم . ومن أكابرهم في الملّة أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا بالمشرق والقاضي أبو الوليد بن رشد والوزير أبو بكر بن الصائغ بالاندلس الى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم (المقدمة تحقيق علي عبد الواحد وافي ج ٣ ص ١٠٩٠) .

هذا وان ابن سينا الذي ذكرنا أنه أبرز من مثل الفلسفة المشائية لم يقف عندها بل تجاوزها في كثير من النقاط وان بقي معجبا بها . وقد كتب ابن خلدون في هذا الشأن : « وكتب أرسطو فيه (في علم الطبيعيات) موجودة بين أيدي الناس ترجمت مع ماترجم من علوم الفلسفة أيام المأمون وألّف الناس على حذوها . وأوعب من ألّف في ذلك ابن سينا في كتاب الشفاء جمع فيه العلوم السبعة (٨) للفلاسفة كما قدمنا ، ثم لخّصه في كتاب النجاة وفي كتاب الاشارات وكانه يخالف أرسطو في كثير من مسائلها ويقول برأيه فيها . وأما ابن رشد فلخّص كتب أرسطو وشرحها متبعا له غير مخالف . وألّف الناس في ذلك كثيراً . » (المصدر السالف ص ١١٠٨)

هذا وقد رأينا كيف يثني ابن سينا على البيروني في نقده شكل حركة الفلك وليس البيروني وحده هو الذي تناول آراء أرسطو بالنقد وثار عليها بل ثمة مفكرون متعددون أولو اتجاهات متفاوتة . لقد ذكرنا آنفاً أبا البركات البغدادي في كتابه « المعتبر في الحكمة » ولا بد من أن نشير هنا عرضاً الى الغزالي والسهروردي والقطب الشيرازي والنخجواني وابن تيمية وابن الهيثم وغيرهم .

ان مناظرة البيروني لابن سينا كان لها وقع متفاوت لدى جماعات المفكرين والعلماء اذ ذاك .






كان أبو الفرج بن الطيب معاصراً لابن سينا وكان فيلسوفاً وطبيباً من حكماء بغداد ٠ وكان ابن سينا « يذمه ويهجن تصانيفه »(١٠) » وقد كتب مقالة في الرد عليه جاء فيها : « انه كان يقع الينا كتب يعملها الشيخ أبو الفرج بن الطيب في الطب ونجدها صحيحة مرضية خلاف تصانيفه التي في المنطق والطبيعيات وما يجري معها» وقد كتب ظهير الدين البهيقي في « تتمة صوان الحكمة » يظهر شماتة أبي الفرج بابن سينا بعد مناظرة البيروني له اذ جاء فيه :

« وقد بعث أبو الريحان البيروني مسائل الى أبي علي فأجاب عنها أبو علي واعترض أبو الريحان على أجوبة أبي علي وهجّنه وهجّن كلامه وأذاقه مرارة التهجين وخاطب أبا علي بما لايخاطب به العوام فضلا عن الحكماء فلما تأمل أبو الفرج الاسئلة والاجوبة قال : من نجل الناس نجلوه (١١) ٠ ناب عني أبو ريحان (١٢) » ويقول البيهقي في هذا الشأن منددآ بالطعن والتجريح : « وليس الذم والتثريب والتهجين من دأب الحكماء المبرزين بل تقرير الحق ومن قرر الحق استغنى عن تهجين أهل الباطل ٠ » (١٣)

ويقول البيهقي نفسه في ترجمة البيروني منوهاً بشأن ابن سينا « وله مناظرات مع أبي علي ولم يكن الخوض في بحار المعقولات من شأنه ، وكل ميسر لما خلق له »(١٤) وهذا الحكم نفسه ورد بالألفاظ أنفسها فيكتاب «نزهة الارواح وروضة الافراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة » لمحمد بن محمود الشهرزوري (١٥) ٠

هذا والذي نراه أن ابن سينا بعد اطلاعه الواسع على فلسفة اليونان ولا سيما فلسفة المشائين وتعصبه لها وافاضته فيها شعر بما يتخللها من هنوات ويداخلها من هفوات فحاول أن يتلافى ذلك أو يتجاوزه ويتغافل عنه ٠ وكأنه يعتذر من تغافله السالف ٠ وقد أشار الى ذلك في مقدمة كتابه « منطق المشرقيين قائلا : « وبعد فقد نزعت الهمة بنا الى أن نجمع كلاماً فيمااختلف أهل البحث فيه لا نلتفت فيه لفتَ عصبية أو هوى أو عادة أو الف ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو اليونان الفاً عن غفلة وقلة فهم ولما سُمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد الا اياهم ولم ينل رحمته سواهم ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم (يعني أرسطو) في تنبهه لما نام عنه ذووه وأستاذوه وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه وفي ادراكه الحق في كثير من الاشياء ٠٠٠ » ثم يقول : « ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي

الاعتزاء الى المشائين من اليونان كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور فانحزنا اليهم وتعصبنا للمشائين اذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا منه وأغضينا عما تخبطوا فيه وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون . فان جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه . وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل . » .

واذا كنا قد مهدنا لتلك المناظرة هذا التمهيد الذي تطاول بعض الشيء فلكي نحفز الى مطالعة النص نفسه لأن في المطالعة ممارسة لتفهم النصوص القديمة وتعرّفاً لاساليب تفكير القدماء وايراد حججهم وجلاء لبعض النقاط في تاريخ العلم الزاخر الواسع علماً منا أن التعابير قد تغير بعضها والاعتبارات قد تبدل جلها ، على أن الحديث منها مرتبط ارتباطاً جدلياً بالقديم والطريف متصل اتصالا منهجياً بالتليد .

الحواشي :

(١) الاثار الباقية طبع ليبزيغ عام ١٨٧٨ ص ٢٥٧ .

(٢) هؤلاء الفلاسفة العلماء في واد والشعراء في واد . يقول البهاء زهير :

بروحي من اسميها بستي … فتنظر لي النحاة بعين مقت
يرون بانني قد قلت لحناً … وكيف وانني لزهير وقتي
ولكن غادة ملكت جهاتي … فلا لحن اذا ماقلت ستي

وقد اكتفى ابن الرومي قبله بالجهات الاربع :

لي حيث انصرفت منها رقيق … من هواها وحيث حلّت قعيد
عن يميني وعن شمالي وقدا … مي وخلفي نأين عنه أحيد

هذا وينزه المسلمون الذات العلية عن عشرة اشياء : الجهات الست والقبل والبعد والكل والبعض . وهنا ننتبه كيف جمعوا المكان والزمان اما الكل والبعض فهما مستغرقان في اللا نهاية التي يتساوى فيها الجزء والكل .

(٣) العقل والمادة ـ ترجمة احمد الشريف مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود ص٤٦

(٤) تصغير سنا ثم الحاق تاء التانيث بالمصغر وهو من وضعنا

(٥) هو ابو القاسم عبد الرحمن بن علي النيسابوري طبيب بارع من معاصري ابن سينا وممن يروى انه قرأ عليه واخذ منه انظر ترجمته في عيون الانباء ص ٣٢

(٦) انتبه قبله الجاحظ لسرعة الضوء وسرعة الصوت (انظر كتاب الحيوان تحقيق عبد السلام هارون ج ٤ ص ٤٠٨ على حين حسب ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة أن ليس للنور سرعة .

(٧) أن الماء لا يجمد مع مادة أخرى كانت ماكانت ما عدا حمض الفلور والأمونياك وعندئذ ينشأ ما نستطيع أن ندعوه الجمد المذوف .

ويتجمد الماء الملح ببطء شديد كأن التجمد يتحامى القطرات الملحة . فاذا ذاب وانساع غدا الماء الذائب أو السيئع ماء" عذبا وهذه احدى الطرق في تحلية الماء الملح. ونلاحظ هنا استعمال البيروني لفظ الجمد وهو لفظ عام يطلق على الماء الجامد ويميز العلم تسعة اشكال له . ومنه الجليد والثلج والبرد والصقيع والضريب والخشف أو الخشيف وغير ذلك ويتبع شكل الجمد مقدار الضغط الواقع عليه أيضا . وانما ذكرنا هذه الالفاظ لبيان سعة اللغة واستطاعتها تلقي المصطلحات الحديثة التي نترك اختيار مقابلها للباحثين المشتغلين في هذا المجال .

(٨) هي المنطق والطبيعيات والالهيات والتعاليم التي هي اربعة : الهندسة والارتماطيقى والموسيقى والهيئة .

(٩) المصدر السابق ص ١١٠٨ .

(١٠) تتمة صوان الحكمة للبيهقي ص ٢٧ طبع لاهور سنة ١٣٥١ هـ .

(١١) نجل : خاصم وشار؛ .

(١٢) المصدر نفسه ص ٢٩ — ٣٠ .

(١٣) المصدر نفسه ص ٢٩ .

(١٤) المصدر نفسه ص ٦٢ — ٦٣ .

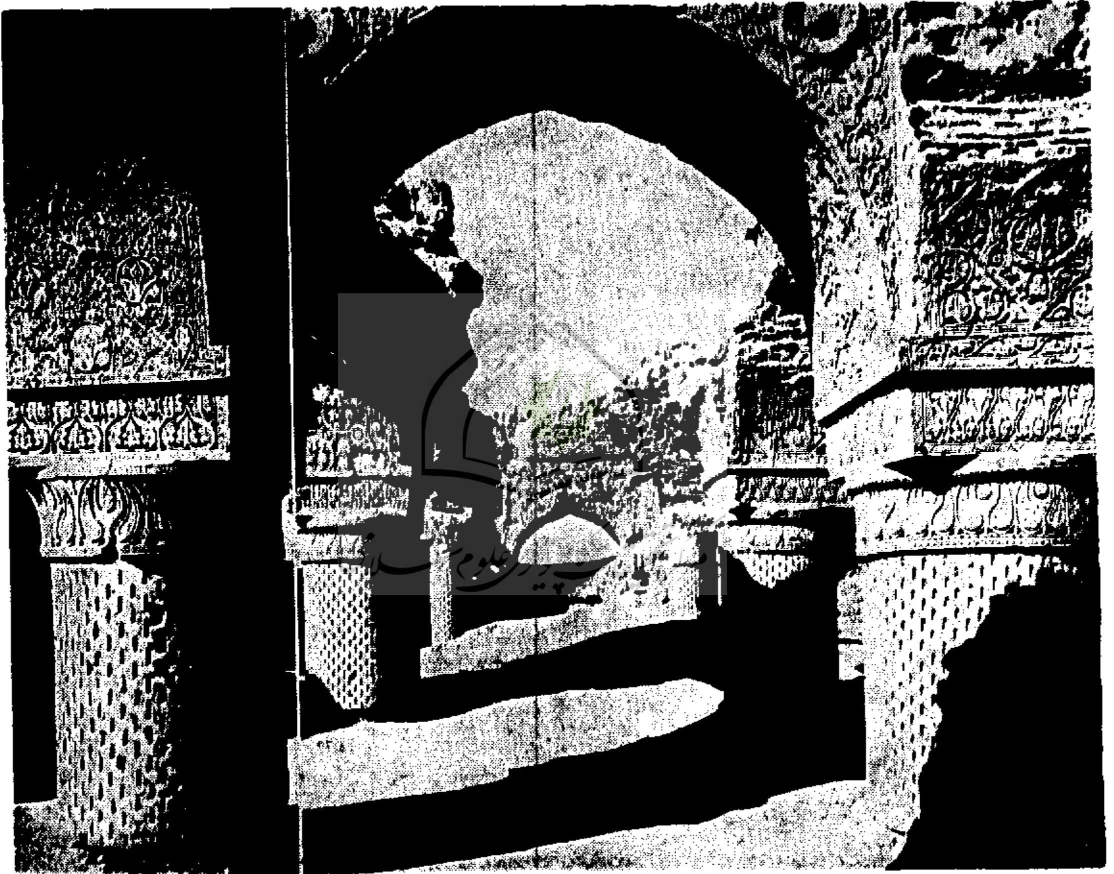
(١٥) طبع حيدر اباد الدكن ج ٢ ص ٨٦ . هذا ونصوص الجزء الثاني من هذا الكتاب تماثل متن تتمة صوان الحكمة . ماعدا عشرين ترجمة انفرد بها نزهة الارواح زيادة على تتمة صوان الحكمة . والبيهقي متوفى سنة ٥٦٥ هـ والشهرزوري متوفى سنة ٦٨٧هـ . والتماثل راجع في رأينا الى ان المؤلفين كانا يأخذان عن مرجع واحد . وقد قيل ان كتاب نزهة الارواح ماخوذ من كتاب « مختار الحكم » لابي الوفاء مبشر بن فاتك . وقد اعتمد المؤلفون القدماء على النسخ والوراقة وربما جمعوا بعض المواد لانفسهم ليرجعوا اليها عند الحاجة وزادوا عليها فنسبت جميعا اليهم . وليس الظن بهم انهم كانوا ينتحلون اعمال غيرهم . هذا وكتاب تتمة صوان الحكمة عني بنشره وتحقيقه محمد كرد علي عام ١٣٦٥هـ بعنوان تاريخ حكماء الاسلام ، وهو من مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق. وقد بدل اسم المجمع العلمي فأصبح في الوقت الحاضر يدعى مجمع اللغة العربية بدمشق .



لقطـة من فلم ثقافي أخرج في ازبكستان يمثل التقاء البيروني وابن سينا



اطلال مسجد بلخ كشفت سنة ١٩٦٧
ببلخ بلدة والـد ابن سينا تقع في شمال افغانستان



المسجد ذو القباب التسع في بــلخ



زخارف احدى الواجهات

هذه الصور نقلت عن مجلة « بريد اليونسكو » عدد حزيران ١٩٧٤



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس أبو علي الحسين أبو عبد الله بن سينا ـ رحمه الله تعالى ـ الحمد لله ربّ العالمين ، حسبنا الله ونعم الوكيل ، الناصر والمعين ، وصلى الله على سيدنا وآله وصحبه اجمعين ، وبعد .

فهذه رسالة الى أبي الريحان البيروني في أجوبة مسائل انفذها اليه من خوارزم . اعلم حاطك الله مغبوطاً بنيل ماتهواه ، وأسعفك بجميع ماتتمناه ، وقسم لك سعادة الدارين ، وصرف عنك جميع ماتكره في المحلين . سألت ـ أدام الله سلامتك ـ الابانة عن مسائل منها ما تراه جديراً أن يؤخذ على أرسطوطاليس ، اذ تكلم فيها في كتابه الموسوم « بالسماء والعالم » ، ومنها ما التقطته مما أشكل عليك . فأجبتك الىذلك وشرعت في شرحها ، وابانتها على الايجاز والاختصار . فانّ بعض الاشغال المعترضة قصرتني عن بسط القول في كلّ مسألة منها على قدر استحقاقها . هذا ، ولم يتأخر اصدارها الى هذه المدة الا لما عسى أن يقرره الفقيه المعصومي عندك في كتابه اليك . وأنا أورد ما سألت عنه بلفظك ، ثم اتبع كلّ مسألة منها بالجواب على الاختصار .

المسألة الاولى

سألت ـ أسعدك الله ـ لِم أوجب أرسطوطاليس للفلك عدم الخفة والثقل لعدم وجود حركة له من المركز أو اليه ؟ فانّا نستطيع أن نتوهم فيه أنه من أثقل الاجسام توهما لاايجاباً ، لأنّ ذلك لايوجب أن

يكون له حركة الى المركز من أجل أن حكم أجزائه متشابه • واذا كان كلّ جزء من أجزائه متحركا بالطبع الى المركز ، ثمّ كانت متصلة لم يوجب الاّ الوقوف بحيال المركز • وكذلك نستطيع أن نتوهم انه من أخفها ، ولا يوجب ذلك حركة من المركز الا بعد الانفتاق والافتراق ووجود الخلاء خارجه • واذا تقرر عندنا وصحّ عدم الخلاء خارج الفلك كان الفلك ، وان كان مثلا ناريا ، كانه منحصر مجتمع • وأما حركته المستديرة ، فقد يمكن الا تكون له طبيعية ، وذلك كحركات الكواكب الطبيعية الى المشرق والحركة العرضية اللازمة لها قسرا الى المغرب • فان قيل ان تلك ليست بعرضية اذ لا تضادّ في الحركات المستديرة ولا خلاف في جهاتها كان التمويه والسفسطة ظاهرا في لوازم هذا القول ، اذ لا يمكن أن يتوهم للشيء حركتان طبيعيتان ، احداهما الى المشرق والأخرى الى المغرب وما هذا الاّ خلاف في اللفظ مع الاتفاق في المعنى ، حيث لاتسمى الحركة الى المغرب ضدّ الحركة الى المشرق ، وهذا مسلّم ، اذا نوزعنا في الالفاظ فلنعول على المعاني •

الجــواب :

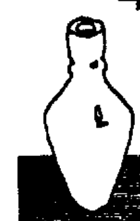
قد كفيتني – أسعدك الله – المؤونة في اثبات أنّ الفلك لاخفيف ولا ثقيل بمقدماتك التي سلمت فيها انه ليس فوق الفلك موضع يتحرّك اليه ، ولا يمكنه أيضا أن يتحرّك الى تحت لاتصال أجزائه • أقول ولا يمكنه أيضا أن يتحرّك الى تحت ولا أن يكون له في التحت موضع طبيعي ينتقل اليه ، وان أدى ذلك الى انفتاقه وفرضناه منفتقا ، لأنّ ذلك يؤدي الى نقل جميع العناصر عن مواضعها الطبيعية ، وذلك مما لايجوّزه لا المعالم الالهية ولا المعالم الطبيعية ، أو اثبات الخلاء له وذلك غير جائز في المعالم الطبيعية • فاذن ليس للفلك موضع طبيعيّ من تحت ولا من فوق يتحرّك اليه بالفعل والوجود ، ولا بالامكان والوهم ، لأنه يؤدي ذلك الى محالات مستشنعة ذكرناها ، أعني تحرّك العناصر كلها عن مواضعها الطبيعية أو وجود الخلاء •

وليس شيء أبطل مما لا يمكن أن يثبت لا بالفعل ولا بالامكان والتوهم ، فاذن يتسلم لي من ذلك أنه ليس للفلك موضع طبيعيّ لا تحت ولا فوق ، ولكلّ جسم موضع طبيعيّ • ونضيف الى هذه المقدمة مقدمة صغرى وهي قولنا : والفلك جسم ، ينتج من النوع الاوّل من الشكل الأوّل أنّ الفلك له موضع طبيعيّ • واذا نقلنا النتيجة الى القياس الشرطيّ المنفصل ، فقلنا : وموضعه الطبيعيّ اما فوقه واما تحته واما حيث هو ، واستثنينا سلب كونه فوق أو تحت ، انتج أنّ موضعه الطبيعيّ حيث هو ساكن فيه •









وكل ما في موضعه الطبيعي فليس بخفيف ولا ثقيل بالفعل • والفلك في موضعه الطبيعي ، فالفلك ليس بخفيف ولا ثقيل بالفعل • والبرهان على أن ما في موضعه الطبيعي ليس بخفيف ولاثقيل بالفعل أن الخفيف ما تحرك الى موضعه الطبيعي صعداً • ولايمكن أن يكون ما في موضعه الطبيعي خفيفا بالفعل لأنــه يلزم فيه بما قدمت أن يكون في موضعه الطبيعي لا في موضعه الطبيعي ، وذلك خلف • وكذلك في الثقيل ، لأن الثقيل ماتحرك الى أسفل بالطبع وموضعه الطبيعي أسفل ، لأن كل ما تحرك بالطبع ، فحركته الى موضعه الطبيعي • وبالتدبير الاول يتبين أن الذي في موضعه الطبيعي ليس بثقيل بالفعل•فاذا ضممنا نتيجتي المقدمتين كان مجموعهما أن الذي في موضعه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف بالفعل • وقد ثبت أن المقدمة الثانية الصغرى ، وهي أن الفلك في موضعه الطبيعي حق ، والنظم منتج ، والنتيجة صحيحة ، وهي أن الفلك ليس بخفيف ولا ثقيل بالفعل ، وليس أيضاً بالقوة والامكان •

برهان ذلك أن الثقيل والخفيف بالقوة : أما ماهو كذلك بكليتهكالاجزاء من العناصر الثابتة في موضعها الطبيعي ، فانها وان كانت لا ثقيلة ولا خفيفة بالفعل فذلك فيها بالقـوة لامكـان انتقالهـا بحركة قسـرية عن مواضعهـا الطبيعية وعودها الى مواضعها الطبيعية بحركة طبيعية اما صاعدة واما هابطة ، وأما ماهو كذلك في أجزائهلا في كليته كالكليات من العناصر فانها ليست بخفيفة ولا ثقيلة بكلياتها ، لأنها اذا تحركت صاعدة فمن الضرورة أن يتحرك نصف منها هابطا لكونها كرية الاشكال ولوجوه كثيرة بل الخفة والثقل في أجزائها • فالفلك ان كان خفيفا أو ثقيلا بالقوة ، فذلك اما في كليته وقد أثبتنا أن الحركة بالطبع الى فوق أو الى تحت مسلوبة عن كلية الفلك ، وتعلقنا في اثبات ذلك ببعض مقدماتك • فثبت لنا أن الفلك ليس بكليته بخفيف ولا ثقيل • وأقول : ولا هو ثقيل ولا خفيف بالقوة في أجزائه ، لأن الاجزاء الثقيلة والخفيفة انما تتبين خفتها وثقلها بحركتها الطبيعية الى موضعها الطبيعي ، والاجزاء المتحركة الى موضعها الطبيعي اما أن تكون متحركة عن مواضعها الطبيعية بالقسر عائدة اليها بالطبع ، أو متولدة متحركة الى موضعها الطبيعي كجرم النار المتولد من الدهن يتحرك الى الفوق• ولا يمكن أن يتحرك جزء من الفلك عن موضعه الطبيعي بالقسر لانه يلزم أن يكون لذلك الجزء محرك خارج ، أي محرك لا عن ذاته ، اما أن يكون ذلـك جسماً أو غير جسم •

والاشياء المحركة التي ليست بأجسام مثل ما يسميه الفلاسفة الطبيعة والعقل الفعّال والعلة الاولى لن يجوز عليها أن تحرك حركة قسرية . أما الطبيعة فذلك بين فيها . وأما العقل والعلة الاولى فامتناع ذلك عليهاموكول الى العلم الالهي . وأما العلة الجسمية فيجب أن تكون ، ان أمكن ، واحدا من الأسطقسات أو مركبة منها اذ لا جسم آخر غير هذه الخمسة البسيطة ، والمركبة من الاربعة منها .

وكلّ جسم حرّك بذاته أو ّفعل لا بالعرض ، فانه يماس المتحرك والمنفعل عنه ، وبيان ذلك في كتاب « الكون والفساد » في المقالة الاولى . فليس يمكن أن يحرك جزءاً من الفلك جسم الاّ اذا اتصل به بحركته اليه ، اما بالقسر واما بالطبع . فأما الذي بالقسر فعن محرك من خارج مماسّ له ينتهي الى متحرك الى تلك الجهة بالطبع ، أول محرك للباقيات فان كان بالطبع فهو اما نار بسيطة أو مركب غالب عليه أجزاء النارية . فأما النار البسيطة فليس تفعل في الفلك ، لانه لما كان مماساً له في كلّ الجوانب وفعل الأجسام في الاجسام بالمماسة ، فليس جزء من الفلك أولى في الانفعال من جزء ، اللهم الاّ أن يكون بعض الاجزاء ضعيفاً في طبعها أقوى على القبول ، وضعف الجوهر لا يكون بذاته بل بمؤثّر .

وترجع المسألة حينئذ الى ماكانت عليه أولا . وأما المركب الغالب فيه الاجزاء النارية فانه لا يلبث حتى يصل الى جرم الفلك عند وصوله الى حيز الأثير لاستحالته ناراً محضة واشتعاله واحتراقه هناك كما يشاهد من الشهب . وان أبطأت في الاستحالة لم تبلغ أيضاً مماسة الفلك ، لأنّ فيها أجزاء جاذبة ثقيلة أرضية وغيرها ، ومماسة جرم الفلك بالطبع لا يمكن الاّ لنار محضة . واما مجاوزة حيز العناصر الثلاثة فقد يمكن لنار محضة وغير محضة ، والمركب ليس بنار محضة ، والذي ليس بنار محضة يمكن عليه أن يجاوز حيز العناصر الثلاثة ولكن ليس يمكنه مماسة الفلك بالطبع .

واما الأسطقسات الأخر فلا يمكن عليها في كليتها أن تماسّ الفلك لأنها لا تنتقل بكليتها عن مواضعها الطبيعية . وأما في مركباتها وأجزائها فلا يمكن أن يحصل منها انفعال في الفلك لأنها لا يمكنها أن تماسّ الفلك لاحتراقها في الاثير واستحالتها نارا ، والنار ليست تفعل في الفلك كما أثبتناه ، وانما كان الاثير يغير كل مايحصل فيه ويفرقه لأنه حارّ بالفعل ، وحدّ الحارّ بالفعل أنه الممازج مع ذي جنسه ، المباين لغير ذي جنسه ، المفرّق بين









مختلفة الاجناس ، الجامع بين متفقة الاجناس · فمتى قويت النار على الجسم المنفعل عنه فرقته ان كان مركبا من أجزاء مختلفة ، ونقلته الى طبيعته ، ولم تصر لممازجته مخالفةً لجوهره · وأما البارد فليس كذلك · ولا يشك أنّ الحارّ أشد الاشياء تفعيلا وأقواها تأثيرا ، والشيء الكائن في موضعه الطبيعي يقوي جنسه ، والكلي أقوى من الجزئي · فما ظنك بحارّ في موضعه الطبيعي كلي ، يخلي جزئياً يدخل في حيزه ، لايفعل فيه ولايغيره الى نفسه ، أو لايفرق أجزاءه المركبة منه إن كان مركبا ·

فمن هذه المقدمات يبين أنه ليس يمكن أن يصل الى الفلك جزئي من الأسطقسات ولا مركب · فاذا لم يصل اليه لم يماسّه ، واذا لم يماسه لم يفعل فيه · فليس شيء من الجزئيات ولامن المركبات يفعل في أجزاء الفلك، واذا لم يمكن أن يفعل فيها غيرها من كليات الاجسام ولا جزئياتها البسيطة والمركبة لم يمكن أن تنفعل وتتحرك بالقسر بذاتها · والاستثناء بايجاب المقدّم وهو قولنا ، و « لكن ليس يمكن أن يفعل فيها غيرها » حقّ ، فالنتيجة وهي قولنا : « ليس يمكن أن تنفعل وتتحرك بالقسر » صحيح حقّ · فليس الفلك بخفيف ولا ثقيل بالقوة لا في كليته ولا في أجزائه · وقد أثبتنا أنه ليس كذلك أيضاً بالفعل ، فليس هو بخفيف ولا ثقيل على الاطلاق ، وذلك ما أردنا أن نبين · ولك أن تسمي الفلك خفيفاً من وجه ، وذلك أن الناس قد يسمون الجرم الطافي على الجرم الآخر بالطبع أخفّ منه · فمن ذا الوجه يمكن أن يكون الفلك أخفّ الاشياء ·

وأما قولك : ان حركته المستديرة قد يمكن ألا تكون له طبيعية ، وقولك « فان قيلَ انّ تلك ليست بعرضية » الى آخر الفصل فليس أحد ممن يثبت الحركة الطبيعية المستديرة للفلك من المحصلين يثبت له ذلك بما أوردت من الاعتراض عليك ، بلْ لوجوه لولا كراهية التطويل ، وأيضاً اذا لم يفرد هذا القولَ مسألة على حدة ، لبينتها ·

وأما اثباتكَ أنّ حركة الافلاك والكواكب متضادة ، فليست كذلكَ ، وانما هي متخالفة فقط ، لأنّ الحركات المتضادة هي المتضادة في الجهات والنهايات· فلولا كون العلو ضداً للسفلَ لما سمينا الحركة من المركز ضداً للحركة الى المركز ، وبيان هذا الفصلَ في المقالة الخامسة من « كتاب السماع الطبيعي »· وأما جهات هاتين الحركتين المستديرتين ونهاياتهما فهي بالوضع من فرضنا لا بالطبع ، فانه ليس بالطبع لحركات الفلك المستديرة نهاية فانها ليست

بمتضادّة ، فليست الحركتان الدوريتان المتخالفتان بمتضادّتين ، وذلك ما أردنا أن نبين ۰

المسألة الثانية

لِمَ جعل ارسطوطاليس أقاويل القرون الماضية والاحقاب السالفة في الفلك ووجودهم اياه على ماوجده عليه حجة قوية ذكرها في موضعين من كتابه على ثبات الفلك ودوامه ۰ ومن لم يتعصب ولم يصر على الباطل تحقق أن ذلك غير معلوم ، ولا نعلم من مقداره الا ّ أقل ّ مما يذكره أهل الكتاب بكثير ، وما ُيحكى عن الهند وأمثالهم من الامم فهو ظاهر البطلان عند التحصيل ، لتعاقب الحوادث على سكان المعمور من الارض ، اما جملة واما نوباً ۰ وأيضا فان ّ حال الجبال كلها كذلك في القدم وشهادة الاحقاب بمثل تلك الشهادة مع ظهور الحدث فيها ۰

الجـواب

يجب ان تعلم أن ّ ذلك ليس منه باقامة البرهان ، وانما هو شيء اتى به خلال الكلام ۰ على أنه ليس الامر في السماء كالامر في الجبال ، فان ّ الأمم وان شاهدت الجبال محفوظة في كلياتها ،فلم تعر عن اختلافات العوارض في جزئياتها من انحطام بعضها وتراكم بعضها على بعض وانهدام أشكالها ، وماهو أيضاً فوق هذا مما يذكره أفلاطن في كتبه في « السياسات » وغيرها ۰ وكأنك أخذت هذا الاعتراض عن يحيى النحوي المموّه على النصارى باظهار الخلاف لارسطوطاليس في هذا القول ، ومن نظر في تفسيره لآخر « الكون والفساد » وغيره من الكتب فما عسى تخفى عليه موافقته لارسطوطاليس في هذه المسألة ، أو عن محمد بن زكريا الرازي المتكلف الفضول في شروعه في الالهيات وتجاوز قدره في بطّ الجراح والنظر في الابوال والبرازات ــ لا جرم فضح نفسه وأبدى جهله فيما حاوله ورامه ۰ ويجب ان تعلم ان ّ أرسطوطاليس في قوله : « ان العالم لا بدء له » ليس شيئا يعني به انه لا فاعل له ، بل يروم أن يجعل بهذا القول فاعله منزهاً عن التعطيل عن الفعل ، وليس هذا موضع بيان ما يشبه هذا ۰

وأما قولك : « ومن لم يتعصّب ولم يصرّ على الباطل » فهذه المغايظة والمخاشنة قبيحة ، لأنه اما أن تكون قد وقفت على معنى قول أرسطوطاليس في هذا الفصل أو لم تقف ۰ فان لم تقف فتحميقك واستخفافك بمن قالَ قولا لم تقف عليه محالٌ ، وان كنت قد وقفت عليه فعرفانك بمعنى القول كان يصدكَ عن تعاطي هذه المجافاة ، فتعرضك لما يصدك عنه العقل فاحش لا يليقُ بكَ ۰

لما ذكر وذكر غيره أن الجهات ست ، ولنمثل على المكعب ، فان الجهات الست منه مايحاذي سطوحه . واذا أضيفت اليه من جهة سطوحه ستة مكعبات أمثاله كانت مماسة له من جهاته المذكورة . فاذا تمّ الناقص من ذلك الشكل حتى تصير جملة الجسم المتولد سبعة وعشرين مكعباً ، كانت سائرها مماسة له من جهة الاضلاع والزوايا . واذا لم تعدّ الجهات ذلك العدد فمن أيّ جهة ماست هذه المكعبات الاول على أن تلك الجهات معدومة في الكرة ؟

الجـواب .

ليست جهات الجسم الذاتية من حيث هو جسم مايحاذي سطوحه، بل تلك جهات بالعرض . فان الجهات الست التي عنتها الفلاسفة هي التي تحاذي نهايات الابعاد الثلاثة للجسم ، الطول والعرض والعمق . فانه لما كان كلّ جسم متناهياً ، وبيانه في المقالة الثالثة من كتاب « السماع الطبيعي » في ذكر اللا نهاية فمن الضرورة أنّ طوله وعرضه وعمقه متناهية ومن الضرورة أن لكل واحد منها نهايتين ، وجملتها ست ، وما يحاذيها ست . وما يحاذي نهاية الطول مما يلي مركز العالم فيما يكون طوله ينتهي الى جهة المركز هو السفل ومقابله هو العلو . وليس للجهات الأربع الباقية اسم في كل جسم ،بل ذلك لجهات الجسم الحيّ ، فجهة نهاية عرض الجسم الحيّ الذي منه يظهر ويخرج حركته يسمى يميناً ومقابله يسمى يسارا ، والجهة المحاذية لنهاية عمق الجسم الحيّ التي اليها نقلته وتنحوها حاسته البصرية تسمى أماما ومقابلها يسمى خلفاً ووراء . فهذه هي الجهات الست الضرورية في كل جسم .

وأما نفيك الجهات الستّ عن الكرة فغير صحيح ، لأنه اذا كانت الكرة جسماً فلها طول و عرض وعمق ، وطولها متناه وعرضها متناه و عمقها متناه . ولكلّ واحد من هذه الثلاثة نهايتان ، والجملة ستّ والجهات المحاذية لهذه النهايات الستّ ستّ . لكن المقدم حق ، فالتوالي كلها حق ، فالنتيجة وهي أن للكرة جهات ستاً حق . وكيف يمكن أن تكون الجهات الست الذاتية للجسم ما يحاذي سطوحه ، ومن المعلوم أن للكرة جهات من جوانبها مختلفة بالمشاهدة . فليست جهة القطب الشمالي بجهة المشرق والمغرب والقطب الجنوبي وغيرها من الجهات وكذلك على العكس ، وان كان السطح المحيط بالكرة واحداً ، فليس اذن في الكرة جهة واحدة ، لا بالبرهان كما قدمنا ، ولا بالفرض كما يلزم الجسم من جهة السطوح من الجهات بالعرَض لا بالذات لما بينا . وأما الاجسام المشكلة بأشكال ذوات الزوايا فقد يمكن أن يجعل لها جهات من جهة السطوح لاستقامة سطوحها بالفرض والوضع لا بالذات .



فان الذي يلزم الجسم بالذات من الجهات هي ما يحاذي نهايات أبعاده الثلاثة ، واياها عنت الفلاسفة ٠

المسالة الرابعة

لم استشنع ارسطوطاليس قول القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ ، والذي يلزم القائلين بأن الجسم يتجزأ الى مالا نهاية أشنع ، وهو أن لا يدرك متحرك متحركاً يتحركان في جهة واحدة ، ولو كان المتحرك متقدما منهما أبطأ حركة ؟ ولنمثل بالشمس والقمر ، فانه اذا كان بينها بعدٌ مفروض وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقداراً أصغر مما ساره القمر واذا سار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقداراً أيضا اصغر ، وكذلك الى مالانهاية وقد نراه يسبقها ٠ ويلزم أصحاب الجزء أيضاً أمور أخرى كثيرة معروفة عند المهندسين ٠ ولكن الذي ذكرته مما يلزم مخالفيهم اشنع ، فكيف التخلص من كليهما ؟

الجواب

أما انه لايمكن أن يتركب شيء متصل لا جسم ولا سطح ولا طول ولا حركة ولا زمان من أجزاء غير متجزئة ، أعني غير ذي طرفين وواسطة ينتصف عليها ، فقد بينه ارسطوطاليس في المقالة السادسة من كتاب « سمع الكيان » ببراهين منطقية قوية لا مرية فيها ٠ وأما هذا الاعتراض فقد أورده على نفسه ، وأجاب عنه بجواب ما ٠ ولكن يجب أن تعلم أن قول أرسطوطاليس بأن الجسم يتجزأ الى مالا نهاية ، ليس يعني به انه يتجزأ أبدا بالفعل ، بل يعني به أن كل جزء منه له في ذاته وسط وطرفان ٠ فبعض الاجزاء يمكن أن تفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرفان الواسطة ، وهذه الاجزاء منقسمة بالفعل ٠ وبعض الاجزاء ، وان كانت لها في ذاتها واسطة ومنقسم ، فليس يقبل لصغره الانقسام بالفعل ، وهذه الاجزاء منقسمة بالقوة وفي ذاتها ٠

فمن قال : انّ الجسم يمكن أن يجزأ أبداً بالفعل لزمه هذا الاعتراض الذي اعترضت به ضرورة ٠ ومن قال : انّ الجسم بعض أجزائه منقسم بالفعل وبعض أجزائه منقسم لا بالفعل بل بالقوة كما بينا لم يلزمه ، لان الحركة انما تأتي على تقسيم المتناهية من الاجزاء المنتصفة بذواتها الغير المنقسمة بالفعل ٠ فهذا هو السبيل المؤدي الى التنصل من الشناعتين اللازمتين في كلا الطرفين ٠ وأما ما أجاب به أرسطوطاليس عن هذه المسألة ، وفسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة والمغالطة ٠ ولولا حبّ اجتناب التطويل لذكرت ذلك ، ولكنه بعد بيان القصد هذر وفضول ٠









لِمَ استشنع أرسطوطاليس قول من قال : انه يمكن أن يكون عالم آخر خارج هذا الذي نحن فيه ، كائن على طبيعة أخرى ، لأنا ما عرفنا الطبائع والأسطقسات الاربعة الا بعد وجودنا اياها ، كما أن الاكمه لو لم يسمع من الناس ذكر البصر لما أمكن أن يتوهم من ذات نفسه كيفية البصر ، ولا أن حاسة تكون خامسة تُدرك بها الالوان ، أو تكون أيضاً على مثل هذه الطبائع غير أنها تكون مكونة على أن تكون جهات حركاتها بخلاف هذه ، ويكون كلّ واحد من العالمين محجوبا عن صاحبه ببرزخ ، كما أنه لو كان (ا ب ج) تلاً على الارض واج أقرب الى سطحها من ب ، ومن المعلوم أن الماء يسيل من ب الى ا أو الى ج وهما حركتان متضادتان الى موضع معلوم ٠

الجواب

أما هذه المسألة فليست هي حكاية قول أرسطوطاليس في كتابه « السماء والعالم » في انكاره وجود عوالم غير هذا العالم ، لانه لم يتكلم فيه مع من قال ان عوالم لاتشبه هذا العالم بوجه من الوجوه ثمّ ، بل يرد على من جعل عوالم فيها سماوات وأرضون وأسطقسات موافقة لما في هذا العالم بالنوع والطبع ، مغايرة له في الشخصية ٠ وأورد على هذه الدعوى حجة بأن قال : « انّ لفظنا العالم والسماء بلا اشارة ولا بيان العنصر أعمّ من لفظنا هذا العالم بالاشارة أو هذا العالم المبين العنصر » ٠ فاذن يمكن أن تكون عوالم كثيرة فوق هذا العالم الواحد المشار اليه أو المبين العنصر ٠

والممكن في الاشياء الابدية واجب ، فاذن كون عوالم كثيرة واجب ٠ فمن الضرورة وجود عوالم غير هذا العالم ، فمنهم من جعلها متناهية ومنهم من جعلها لا نهاية لها ، وكلهم أثبتوا الخلاف ٠ والفيلسوف قد نقض هذه الحجة في كتاب « السماء والعالم » بما نقض ، وبين أنه لا يمكن أن تكون عوالم كثيرة ٠ فانّ هؤلاء ليس يضعون أسطقسات تلك العوالم مخالفة لأسطقسات هذا العالم ، بل موافقة لها في الطبع ٠ قال الحكيم : اذا كانت أسطقسات العوالم الكثيرة غير مخالف بعضها بعضاً في الطبيعة ، والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في جهات الحركة الطبيعية التي تتحرك اليها ، والاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع الطبيعية ، فاذا وُجدت في مواضع مختلفة فوق واحد فهي ساكنة فيها بالقسر ، والذي بالقسر بعد الذي بالذات ٠ فمن المعلوم أنها كانت مجتمعة متأحدة ، ثم افترقت بعد ذلك ٠ وأولئك يضعونها متباينة أبداً، فهي اذن متباينة أبدا ، وليست بمتباينة أبدا ، وهذا خلف لا يمكن ٠ والذي بالقسر من الضرورة أن يزولّ ، ويعود الشيء الى ماكان أولا عليه بالذات ٠ فتلك العوالم المتفرقة ستجتمع

ثانياً • وأولئك يضعون أنها لا تجتمع أبداً ، فهي تجتمع ولا تجتمع أبداً • هذا خلف لا يمكن •

ولا محالة أن الذي بالقسر له علة • وأما هذه الاجسام فلا يجوز أن يقسر بعضها بعضاً الى التفرّق على المواضع الطبيعية ، والحركة الى الاجتماع في المواضع الغير الطبيعية ، لأننا بينا فيما سلف أن الاجسام القاسرة بعضها لبعض في التحرك تنتهي الى جسم يتحرك الى جهة التحريك بالطبع • وان كان جسم يتحرك بالقسر الى موضع غير طبيعي" كاسطقسات العوالم، فمن الضرورة أن" جسماً آخر يتحرك الى تلك الجهة بالطبع • ونستثني نقيض التالي ، وهو أنه لا جسم كذلك الا" من هذه الاسطقسات ، لأنّا بينا أنها ليس لشيء منها موضع بالطبع غير هذه • فان وضعنا أن ما يتحرك بالطبع الى موضع طبيعي" غير هذه المواضع الطبيعية الموجودة كان خلفا ، ولا جسم آخر غير هذه اذ لا جسم مخالف لهذه • ونبين صحة ذلك فيما بعد • فينتج نقيض المقد"م وهو أن هذه الاجسام لم يقسر بعضها بعضاً في التحريك الى تلك الجهة ، لأنه ليس شيء منها متحركا الى تلك الجهة بالطبع ولا غيرها، اذ لا غير لها في الجسمية • فاذن لا علة جسمية قاسرة ولا علة غير جسمية، لأن العلل التي ليست بأجسام كالاشياء التي يسميها الفلاسفة « الطبيعة » و « العقل » و « العلّة الاولى » لا تنقل النظام الى اللا نظام ، بل شأنها أن تنقل اللا نظام الى النظام ، أو تمسك النظام على النظام ، فليست علة جسمية ولا لاجسمية ذاتية تعمل ذلك •

وأما العلل العرضية ، كالاتفاق ، فانها وان كانت غاياتها لها بالعرض، فالعلل ثابتة بالذات • ومن أراد أن يتبين ذلك فلينظر في المقالة الثانية من كتاب الفيلسوف « في سمع الكيان »، أو تفسيرنا للمقالة الاولى من كتاب « ماطافوسيقا » في مابعد الطبيعيات • فاذا قلنا ان كانت لذلك علل عرضية فلها علل ذاتية أيضا ونستثني نقيض التالي ، فينتج على حكم القياس الشرطي المتصل نقيض المقد"م ، وهو انه ليس لها علل عرضية اتفاقية ، فاذن ليس ذلك بالاتفاق • ولا يمكن أيضا أن يكون لا من علة ذاتية ولا من علة عرضية • والعوام كلهم يسمون هذا اتفاقا ، لأن" كون الشيء على هذه الحالة محال حتى يكاد أن يكون هذا من أوائل العقول • ولولا أن الكتب مملوءة بذكر بيان ابطال هذا القول لشرعت في رد"ه • فاذا لم يكن ذلك علة ذاتية ولا عرضية وكان محالا أن يكون لا عن علة فهو ممتنع وجوده • فمحال أن يكون عوالم موافقة لهذا العالم كثيرة • وذلك ما أردنا أن نبين •

وأريد أن أشرع في طرف من القول مما به نبين أنه لا يمكن أن يكون جسم مخالفا لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات ٠ فأما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية اما مستقيمة واما مستديرة ٠ واذا كان لا خلاء فحركة الجسم مماسّة للاجسام ضرورة ٠ فاذن المستقيمة أما من المركز واما الى المركز واما مارّة على المركز بالاستقامة ، وهي الآخذة من الطرفين أو غير آخذة منهما بل على محاذاتهما ٠ ولكن الذي بالطبع لا يجوز الاّ أن يكون من نهايات الى نهايات متضادّة بالطبع لا بالاضافة ٠ وبيان ذلك في كتب أرسطوطاليس مثبت وخاصة في المقالة الخامسة من كتابه الموسوم « بالسماع الطبيعي » وتفاسير المفسرين له ، وفي بعض أوضاعنا ٠

فمن هذا ُيعلم أنّ الحركات الطبيعية المتناهية ، اما من المركز أو الى المركز في جميع الاجسام بالدليل العقلي ٠ واما الكيفيات المحسوسة ، فلا يمكن أن تكون فوق تسعة عشر ٠ وقد بينه الفيلسوف في المقالة الثالثة من « كتاب النفس » وشروح المفسرين كثامسطيوس والاسكندر وغيرهما ٠ ولولا مجانبة التطويل لبسطت القول فيه ، ولكني أخوض في طرف يسير منه ٠

فأقول : الطبيعة مالم توف على النوع الاتمّ شرائط النوع الأنقص الاول بكمالها لم تدخله في النوع الثاني والمرتبة التالية ٠ مثال ذلك ، انّ ذات النوع الاول الاخسّ الانقص وهو الجسمية مالم تعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في هذا العالم لم تخطُ به الى النوع الثاني الاشرف بالاضافة وهو النباتية٠ ومالم يحصل جميع خصائص النباتية كالقوّة الغاذية والنامية والمولّدة في النوع الاخس الاول لم تجاوز به الطبيعة الى النوع الثاني الاشرف كمرتبة الحيوانية ٠ وخصائص المرتبة الحيوانية منقسمة الى حسّ وحركة ارادية ٠ فما لم تحصل للنوع الاخس الادنى الاول جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات فمن الواجب أيضا ألاّ تتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ٠ ولكنّ الطبيعة قد حصّلت في المواليد جوهراً ناطقاً ، فمن الضرورةُ أنها أوفت عليه جميع القوى الحسية بكمالها ، فأتبعتها بافادة القوّة النطقية ٠ فاذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات فاذن النوع الناطق ُمدرك لجميع المحسوسات، فاذن لا محسوس ما خلا ما ُيدركه الناطق ، فاذن لا كيفيات ما خلا ستة عشر المحسوسة بالذات ، والثلاثة المحسوسة بالعرض وهي الحركة والسكون والشكل ، فاذن لا جسم مكيف بكيفية ما خلا هذه المعدودة ، فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات جسمية ، فاذن ان كانت عوالم كثيرة فهي متفقة



بالطبع . وقد بينا أن لا عوالم متفقة بالطبع كثيرة فيما تقدم ، فاذن العالم واحد ، وذلك ما أردنا أن نبين .

واعلم أنه اذا سلك طريق ما ادعي في هذه المسألة أدّى ذلك الى مالا نهاية له ضرورة ، وأبطل العلم بشيء من الأشياء وأثبت ماينتحله الفرقة السوفسطائية ، ومعالجة أولئك ليس بهذا الدواء ، بل بأدوية غير هذا ، وبالله العون .

المسألة السادسة

ذكر في المقالة الثانية أن الشكل البيضي والعدسي محتاجان في الحركة المستديرة الى فراغ وموضع خال ، وأن الكرة لاتحتاج الى ذلك ، وليس الامر كما ذكر . فانّ البيضي متولد من دوران القطع الناقص على قطره الأطول ، والعدسيّ متولد من دورانه على قطره الاقصر . واذا لم يخالف في الادارة على الاقطار المتولد منها ذلك الشكل لم يعرض مما ذكره أرسطوطاليس شيء البتة ، ولم يلزم الاّ لوازم الكرة . فانّ البيضي اذا كان محور حركته قطره الاطول ، والعدسي اذا كان محور حركته قطره الاقصر دارا كالكرة ، ولم يحتاجا الى مكان خال منهما . ولكن ذلك يكون اذا جعل المحور للبيضي قطره الاقصر والمحور للعدسيّ قطره الاطول ، فحينئذ يلزم ما ذكره . ومع هذا فقد يمكن أن يدور البيضي على قطره الاقصر والعدسي على الاطول ويتحرّكان بالتعاقب من غير أن يحتاجا الى خلاء كحركات الاشخاص في جوف الفلك ، ولا خلاء فيه على رأي كثير من الناس . وما أقول هذا اعتقاداً بأن كرة الفلك ليست بكرية ، بل بيضي أو عدسي ، واني قد اجتهدت في ردّ هذا القول ولكن تعجبا من صاحب المنطق .

الجواب

نعم ، ما اعترضت - مدّ الله في عمرك - على أرسطوطاليس في هذا القول ، فانه مما يلزمه كما بينته في بعض أوضاعي ، ولكن كل واحد من المفسرين اعتذر عن هذا القول . والذي جاءني في الحال ما قال ثامسطيوس في تفسيره لكتاب « السماء » : انه ينبغي أن يحمل قول الفيلسوف على أحسن الوجوه . فنقول : انّ الحركة الدورية على الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء . وقد يمكن ذلك في الشكل البيضي والعدسي ، على أنه ما أزال بهذا الاعتذار تشين قول أرسطوطاليس . وقد يمكن أن يبرهن على بطلان كون الشكل للفلك بيضياً أو عدسياً ببراهين ، منها ماهي طبيعية ، ومنها ماهي تعاليمية هندسية . ولولا الاكتفاء بما عندك من الفراهة في المعالم الرياضية وعند الفضلاء في صناعة الهندسة بناحيتك ، لخضت في طرف منه على قدر القوّة والطاقة .

وأما قولك : أن الاشكال البيضية والعدسية قد لا توقع خلاء في حركتها كما شاهدت من الاجرام المتحركة في جوف الفلك فهذا القول لا يشبه ذلك : وذلك أن في حشو العالم بحذاء الاجسام المتحركة أجساما تماسها على التعاقب . وأما الفلك ، فلو كان عدسياً وتحرك لا على قطره الاقصر ، أو بيضيا وتحرك لا على قطره الاطول ، لوقع الخلاء ضرورة لأجل امتناع وجود جسم ما وراء الفلك يماسه جرم الفلك عند الحركة كما هو للاجسام الموجودة حشو الفلك .

المسألة السابعة

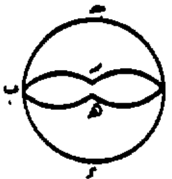
ذكر عند ذكره الجهات وتعيينها أن اليمين هو مبدأ الحركة في كل جرم ، ثم عكس الأمر بعد ذلك فقال : ان الحركة من السماء كانت من المشرق لأنه اليمين ، وهذا العكس غير جائز ، ويرجع في التحصيل الى برهان الدور .

الجواب

لم يثبت الفيلسوف للفلك الحركة من المشرق من أجل ان المشرق يمين، بل أثبت به المشرق يميناً من أجل أن حركته تظهر من المشرق . والحركة من الحيوان تظهر من اليمين ، والفلك المتحرك حيوان عنده . فأوجب من ذلك أن المشرق يمين للفلك ، فمن المحال أن يقصد العاقل اثبات أن الفلك يتحرك من المشرق . فان هذا مما لا يشك فيه ، لانه من حيث يتحرك الفلك أبداً فهو مشرق ، بل قصد الفيلسوف أن يثبت ماهية يمين الفلك بعد اثباته له اليمين بالانية .

المسألة الثامنة

زعم أن الكواكب اذا تحركت حمي الهواء المماس لها ، وقد علمنا أن الحرارة بازاء الحركة ، والبرودة بازاء السكون ، وأن الفلك اذا تحرك حركته السريعة حمي الهواء المماس له ، فكان منه النار المسمى أثيراً . وكلما كانت الحركة أسرع كان الاحماء أبلغ وأشد . ومن الواضح البين أن أسرع الحركات في الفلك التي هي في معدل النهار ، وان كان ما قرب من القطبين يكون أبطأ حركة ، فليكن الفلك ابجد وقطباه ابوجد معدل النهار ، وليكن منتهى احمائه للهواء نقطتي هـ ر ، وهما أبعد نهاياته لأن الحركة هناك أسرع . ثم لايزال يقرب من القطبين ويقل الاحماء حتى يضمحل عند القطبين ، فتبقى صورة النار على هذه الصورة الخارجة ، وصورة الهواء على مافي الداخلة . وهذا أمر واجب من ذلك مع اتفاق الاولين على أن شكل النار كرة محيطة ، وكذلك الهواء ، وليس يوجب ماذكرته الا هذا الشكل المصور .

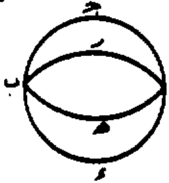






صورة من مخطوطة فارسية في المتحف الاسلامي بالقاهرة تمثل ابن سينا يلقي درسا على مريديه

الجواب : ليست النار عند أكثر الفلاسفة حادثة بحركة الفلك ، بل هي جوهر وأسطقس بذاتها ، ولها كـرة وموضع طبيعيّ بذاتها كغيرها من الاسطقسات • وليس ما حكيتَ الاّ مذهب من جعل الاسطقس شيئاً واحداً من الاربعة أو اثنين أوثلاثة منها مثل تاليس حين جعلها الماء ، وهرقليطس اذ يجعلها النار ، وديوجانس اذ جعلها جوهرا بين الماء والهواء ، وانكسمندرس حين يجعلها هواء • ويجعل كلّ واحد منهم الاجرامَ الأخر والمتولداتِ عوارض تعرض في الجسم ايش (أيّ) ما وضعوه ، وانه ليس يكون عن جسم آخر • ويقول انكسمندرس القول الذي حكيته انّ الجوهر الاول هواء ، فاذا أصابته كيفية البرودة صار ماء ، واذا سخن من تحريك الفلك كان نارا أو أثيرا • أما ارسطوطاليس فليس يجعل شيئا من الكليات الاربعة بكائن عن شيء آخر، ويجوز ذلك في جزئياتها• فليس اذن هذا الاعتراض يلزم ارسطوطاليس ولا َمن قال بهذا القول وهو القول السديد الصواب • وأما الشكل الذي شكلت فليس يجب أن يكون على ذلك • فانّ زاويتي هـ ر تلزمان على ذلك الوضع الذي وضعت ، ولكن الشكل على قياس قولك على ماأشكله وهو أنه يجب أن يصل قوس (ا ر) بقوس (ر ب) على الاستدارة من غير وقوع زاوية فيما بينهما ، وكذلك قوسا (ا هـ ، هـ ب) بحسب هذه الصورة •








المسألة التاسعة

ان كانت الحرارات سالكة عن المركز ، فلم صار الحرّ يصل الينا من الشمس ؟ والشعاعات أهي أجسام أم أعراض أم غير ذلك ؟

الجواب : يجب أن تعلم أن الحرارات ليست بسالكة من المركز ، لأن الحرارة غير متحركة • اللهمّ الا بالعرض لكونها في جسم متحرك ككون انسان متحرك في سفينة متحركة • ويجب أن تعلم أن حر الشمس ليس يصل الينا بهبوطه من الشمس من فوق من وجوه : أحدها أن الحرارة لا تتحرك بذاتها • والثاني أنه ليس جسم حارّ يهبط من فوق فيسخّن ماسفل ، فلذلك أيضا الحرارة لاتنهبط من الشمس بالعرض • والثالث أن الشمس أيضا ليست بحارّة ، فالحرارة الحاصلة ههنا ليست هابطة من فوق لتلك الوجوه الثلاثة التي ذكرناها ، ولكنها حادثة ههنا من جهة انعكاس الضوء • وسخونة الهواء لذلك كما يشاهد ذلك في المرايا المحرقة • ويجب أن تعلم انّ الشعاعات ليست بأجسام ، لأنها لو كانت أجساما لكان جسمان في مكان واحد ، أعني الهواء والشعاع • وانما الضوء لون ذاتيّ للمشفّ من حيث هو مشفّ • وقد حده أرسطوطاليس في المقالة الثانية من «كتاب النفس » ومن « كتاب الحس » في المقالة الاولى بأنه كمال المشفّ من حيث هو مشفّ •





المسالة العاشرة

استحالات الأشياء بعضها الى بعض ، أهو على سبيل التجاوز والتداخل أم على سبيل التغير ؟ ولنمثل بالهواء والماء ، فان الماء اذا استحال الى الهوائية أيصير هواءً بالحقيقة أم يتفرق فيه أجزاؤه حتى يغيب عن حس البصر ، فلا يرى الاجزاء المتبددة ؟

الجواب

استحالات الاشياء بعضها الى بعض ليست كما مثلت من استحالة الماء الى الهواء ، بأن نضع أجزاءه تتفرق في الهواء حتى يغيب عن الحس ، بل ذلك لخلع هيولى الماء صورة المائية وملابستها صورة الهوائية ، ومن أراد أن يعرف ذلك على الاستيفاء ، فلينظر في تفسير المفسرين لكتاب « الكون والفساد » وكتاب « الاثار العلوية » والمقالة الثالثة من « كتاب السماء » ، ولكني أبين ذلك بطرف مما بينوه وأوردمثالااستقرائيا مما أثبتوا به قولهم ،

فأقول : انّ زيادة الاجسام في كميتها كماء ملأنا به قمقمة وشددنا رأسها وأسخناها اسخانا شديدا ، فشقّت القمقمة لطلبها مكانا أوسع من مكانها لزيادتها في اقطارها بتحوّل أجزاء مائها هواء ، فاما أن يكون لتخلل الخلاء في أجزاء مائها ، واما أن لا يكون سبب التغير تفرق الاجزاء ، لكن الخلاء محال وجوده ، فمن الضرورة أن القسم الثاني حق ، وهو أنه ليس سبب التغير تفرق الاجزاء ، وانما هو قبول الهيولى لصورة ثانية ،

فان قيل : القمقمة يدخلها هواء أو شيء آخر ويزيد في كمية الجملة قلنا : هذا محال لأن المملوء لا يمكن أن يدخل فيه جسم آخر ، الاّ بعد خروج الجسم الاول ، والماء ليس يخرج من القمقمة المشدودة الراس لعدم المنفذ ، وقد عاينت قمقمة صغيرة شددنا رأسها ووضعناها في أتون ، فما لبثنا حتى انشقت ، وخرج كل ماكان فيها ناراً ، ومن المعلوم أن الماء الذي كان فيها لم يمازج بأجزائه المتفرقة شيئاً آخر حدث منه تغير لأن النار لم تكن في القمقمة أولا ولا دخلت ثانيا لعدم المنفذ في القمقمة فمن المعلوم أنّ استحالتها كانت على سبيل التغير في ذاتها الى الهوائية والنارية لا على سبيل تفرق الاجزاء ، فقد أوردت مثالا يؤيد قول أرسطوطاليس في الكون والتغير من جزئيات الطبيعة ، واكتفيت به ، فان بسطه كثير المؤونة ، وهذا الفصل قد يجيء فيه اعتراضات كثيرة ، فان تبينت شيئاً منها فيجب أن تمنّ عليّ بمعاودة السؤال لأشرحه لك ان شاء الله ،

فهذه جمل جوابات المسائل العشر التي استدركتها من كتاب السماء على أرسطوطاليس ، ونشرع في جواب المسائل الأخر باذن الله تعالى ،

ثماني مسائل أخر في الطبيعيات واجوبتها

المسألة الاولى

اذا كانت زجاجة صافية بيضاء مدورة وملئت من ماء صاف قامت مقام البلور المدور في الاحراق ، واذا كانت خالية من الماء الصافي مملوءة من الهواء لم تحرق ولم تجمع الشعاع ، فلم صار الماء يفعل ذلك والهواء لايفعله ، ولم صار لها هذا الاحراق وجمع الشعاع ؟

الجـواب

ان الماء جسم كثيف صقيل له في ذاته لون قليل ، وكل ماكان كذلك انعكس عنه الضوء ، فلذلك ينعكس الضوء عن الزجاجة المملوءة ماء ويحصل عن الانعكاس المتراكم القويّ احراق . وأما الهواء فليس مما ينعكس عنه بل هو ما ينعكس فيه لأنه المشفّ في الحقيقة . فاذا كان في الزجاجة هواء لم يحصل عنه انعكاس قويّ .

المسألة الثانية

ما الصحيح من قول القائلَيْن ، أحدهما يقول : انّ الماء والارض يتحركان الى المركز والهواء والنار يتحركان من المركز ، والآخر يقول : انّ جميعها يتحرك نحو المركز ، ولكن الاثقل منها يسبق الاخف في الحركة اليه ؟

الجـواب

قول الخصم الثاني باطل لأن النار لو تحركت الى المركز فاما أن تصل الى المركز عند حركتها أولاتصل أبداً . فان لم تصل أبداإليهفليست بمتحركة ، بل انما تتحرك الى حيث تصل اليه . وان كانت تصل اليه أي الى المركز فهذا كذب ، لأنه ما شوهدت نار قطّ تتحرك منهبطة الاّ ما يكون بالقسر كنار الصواعق وغيرها . وما يقول هذا القائل في نار تتحرك من أسفل، أتتحرك بالطبع أم بالقسر ؟ فان قال بالقسر فمن الضرورة جرم آخر يتحرك الى ذلك الجانب بالطبع ، وهو الذي يحرك الاول بالقسر كما بينا . وقد قال : انه لاجرم يتحرك الى فوق بالطبع ، فجرم موجود متحرك بالطبع الى فوق وليس جرم موجود يتحرك بالطبع الى فوق ، هذا خلف لايمكن ، لأنه من نفي أن شيئا من الاجرام الاربعة يتحرك الى فوق . والفلك أيضا ليس يتحرك بكليته الى فوق ولا بجزئيته لما أثبتنا . فليس يتحرك جرم الى فوق ، واذا تحرك جرم بالقسر الى فوق لزم جرم يتحرك اليه بالطبع ، فيلزم ذلك الخلف . لكنّ التالي مسلوب فبقي القسم الثاني . وهو أنّ النار تتحرك الى فوق بالطبع ، وذلك ما أردنا أن نبين .

المسألة الثالثة

كيف الادراك بالبصر ، ولم ندرك مايكون تحت الماء وشعاع البصر ينعكس عن الاجرام الصقيلة وسطح الماء صقيل ؟



الجـــواب

الابصـــار عنـــد أرسطوطاليس ليس هـــو بخروج شعاع مـــن العـــين . وانما ذلك قول أفلاطن ، وعند التحصيل لا فرق بيّن بينهما . فلأن أفلاطن أطلق هذا القول اطلاقا عاميا على حسب ما يجوّز العامة . وقد بين ذلك الشيخ أبو نصر الفارابي في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » . لكن الابصار عند أرسطوطاليس انما هو الانفعال في الرطوبة الجليدية في العين لمماسة سطح المشف المستحيل الى الالوان القابل لها المؤدي لها عند المحاذاة للجرم المـؤدي لونـه . ولمـا كانت الرطوبـة الجليدية مشفة استحالت وانفعلت عن اللون . ومتى استحالت هذه الرطوبة التي جعلت آلة تحسّ بها القوة الرائية أدركت هـذه القوة ما ظهر فيها من التأثـر ، فكان ذلك ابصاراً . وبيان القول فيه في تفسير المفسرين للمقالة الثانية من « كتـاب النفس » للفيلسوف وتفاسيرهم « لكتاب الحس » له . فاذا كان كذلك والماء والهواء جسمان مشفان مؤديان الى الحواس الرائية كيفيات الالوان ارتفع ذلك الشكّ .

المسالة الرابعـة

لم استحق الربع من الارض العمارة دون الربع الآخر الشمالي والربعين الجنوبيين وأحكامها كأحكام الشماليين ؟ .

الجـواب

الاسبـاب المانعـة عن عمارة البقاع اما شدّة الحر واما شدة البـرد واما البحار . فسبب شدّة الحر انعكاسات شعاع الشمس على زوايا قائمة على التراكم ودوام طلوع الشمس في تلك البقعة كما يعرض في القطبين . وسبب شدّة البرد انعكاسات شعاعات من الشمس عـلى زوايا منفرجـة واسعة الانفراج جداً ، ودوام غيبوبة الشمس عن تلك البقعة ، فهذا ما يتعلق بصناعتي أنا . وأما استخراج كمية الموضع العاري عن العذر الموجب لبطلان العمارة فيه فهو من عمل أصحاب العلم الرياضي . ولولا فراهتك في ذلك الباب لخضت في ذكر طرف من العلم الهندسي الموجب لذلك بحسب الطاقة .

المسالة الخامسة

ب	ا
د	جـ

لتكن أربعة سطوح (ا ب جـ د) على هذه الهيئة ولتكن الخطوط التي بينها وهمية بلا عرض ، وتماسّ هذه السطوح على الاضلاع ظاهر ، وليس للسطح من الجهات الاّ الطول والعـرض . فـاذا كـان سـطح (ا) مماسـا لسطح (ب) بطوله ولسطح (جـ) بعرضه ، فبأي شيء يماسّ سطح (د) ومن الظاهر أن الاشياء المتماسة لايكون بينها شيء ، فاذا كان سطحا (ا د)متماسين ، فكيف يماس سطح (جـ) سطح (ب) ؟

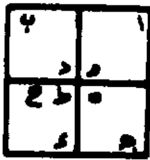


الجواب : أما قولك ـ مدّ الله في عمرك ـ « وليس للسطح من الجهات الاّ الطول والعرض » ففيه نظر . فمن المعلوم أنّ السطح للعمق ليس له من الجهات ما خلا الطول وليس له جهة عرض ، انما هو العمق فقط . فمن الظاهر أنّ السطح لو كان له جهة عرض لكان له عرض ، ولو كان له عرض لكان للعرض عرض ، وذهب ذلك الى مالا نهاية له وذلك محال . فاذن من المحال ان يماسّ سطح (أ) سطح (جـ) في جهة العرض ، بل هو إن كان لابدّ في جهة الطول اذ لا جهة للسطح ما خلا الطول . واما قولك : « انّ الاشياء المتماسة ليس بينها شيء آخر » فهذا مما لا يصحّ . فان بين كل متماسين فصلا مشتركا ، ونبين هذا الآن عند الابانة عن التماس والاتصال والفرق بينهما ، وأن أي الاشياء يتماسّ وأيها لايتماس . ثمّ نعود للجواب عن المسألة بتوفيق الله عزّ وجل ، فنقول : ان التماس على مابينه الفيلسوف في المقالة الخامسة من كتاب « السماع الطبيعي » هو اجتماع نهايات المتماسات معا ، وهناك يجب وجود فصل مشترك بين المتماسين . فاذن بين المتماسين شيء آخر . وأما الاتصال ، فهو اتحاد نهايات المتصلين ، وهناك يجب ارتفاع الفصل المشترك بين المتصلين . فالشيء الذي له نهاية وطرف يمكن عليه الاتصال والتماس ، ومالا طرف له فليس يوجد منه اتصال وتماس ، وبهذا نفى الاجزاء التي لا تتجزأ في المقالة السادسة . فالجسم يماس الجسم بسطحه الذي هو نهايته ، والسطح يماسّ السطح بالخط الذي هو نهايته لا غير ، والخط يماسّ الخط بالنقطة التي هي نهايته لاغير . والنقطة اذا كانت غير ذات طرف ونهاية لأنها نهاية النهايات لم يجز عليها التماس . وكذلك حال الاتصال في كيفية وجوده بين الكميات المتصلة الثلاث وامتناعه ، والنقطة بالجملة ملا جزء له .

ونقول الآن : ان النقطة اذا توهم عليها اجتماع ما فينبغي أن يعتقد فيه أنه خلاف الاتصال والتماس ، بل نوع آخر معدوم الاسم . وينبغي أن تعلم أن الحال كذلك في السطوح والخطوط . فانّ السطوح اذا اجتمعت ، لا من جهة نهاياتها التي هي النقط ، لم يسمّ ذلك اتصالا ولا تماسا البتة ، ولم يحدّ بحدهما . وينبغي أن تعلم أن هذه الأشياء اذا اجتمعت هذا النوع من الاجتماع ، لم يعدّ اجتماعها عمقا ان كانت سطوحا ، ولا سطحا ان كانت خطوطا ، ولا خطا ان كانت نقطا . ولم تزد على رتبها ، بل السطوح اذا اجتمعت لا من جهة نهاياتها وكذلك الخطوط ومثل ذلك النقط اذا اجتمعت لم تزد على سطح أو خط أو نقطة واحدة .



برهان ذلك أنّ السطحين اذا اجتمعا على هذا النوع ، فزادا على سطح واحد ، كان الزائد منهما عمقا لا محالة . والعمق كمية متصلة طرفاه سطحان ، ولم نضع بين السطحين كمية أخرى ، بل وضعنا سطحين فقط . فمن أين هذه الكمية التي بينهما ؟ وان كان بينهما كمية قائمة فما اجتمعا بعد على حسب ما يعرض فيهما من الاجتماع المشابه للتماسّ والاتصال ، وان لم يكن تماسا ولا اتصالا ، بل بينهما بُعد لم يرتفع اللّهم الاّ أنّ نضع ذلك الاجتماع تتالياً ، ولسنا نضعه كذلك . فاذن السطحان لا يزيدان اذا اجتمعا على سطح واحد ، وكذلك الكثير على هذا التدبير ، لأنّ الاثنين اثنين منهما اذا اجتمعا ولم يزيدا على واحد فالاربعة المجتمعة من اثنين اثنين حكم كلّ قسم منها حكم المجتمع من اثنين فقط وكذلك الامر في الخط والنقطة . فالآن نقول : ان سطح (أ) ماس بطوله الواحد سطح (ب) ، أو اتصل به ، وماسّ أو اتصل سطح (جـ) أيضاً من طول آخر . فان النقط الثلاث (ه ، و ، د) قد اجتمعت نوعاً من الاجتماع ، فان كانت السطوح متصلة فالنقط قد اجتمعت نوعاً من الاجتماع ، لزم فيها من جهته التأحدّ ، فتأحدت النقط الثلاث ، فجاء منها زاوية (ح) وهي نقطة واحدة فيما بينهما . وضممنا الى السطوح الثلاثة المتصلة المتأحدة سطح (د) ، فماسّ أو اتصل بخطيه خطّا سطح (جـ ، ب) ونقطته التي عليها (ط) النقطة المشتركة على سبيل المجاز بين السطوح الثلاثة . فاذا وضعناها متصلة لم يكن سطح (ا) بالفعل ، فلم تكن المماسة مفروضة عليه فقط كما وضعت، بل يجتمع السطوح المتحدة من جهة النقطة التي نهاية خطوطها الثلاثة صارت نهاية واحدة . وان كانت النهايات غير متأحدة وسطح (ا) بالفعل ونقطته غير متأحدة بالنقطتين اللتين لسطح (جـ) وسطح (ب) ، فما الذي يمنع أن يماس سطح (د) بنقطته التي عليها (ط) وكذلك الامر في سطحي (جـ ، ب) ؟



المسالة السادسة

اذا تقرر عندنا أن لاخلاء لا داخل العالم ولا خارجه ، فلم صارت الزجاجة اذا مصت وقُلبت على الماء دخلها الماء متصاعدا الى آخر الفصل ؟

الجواب : ليس ذلك لأجل الخلاء،لكنّ العلة فيذلكأن القارورة اذا مصصتها وامتنع خروج الهواء عنها لامتناع الخلاء حرك المص الهواء الذي فيها على تتابع حركات قسرية . والحركات المتتابعة القسرية تحدث حرارة وسخونة ، والسخونة تحدث في الهواء انفشاشاً ، واذا انفشّ هواء القارورة طلب مكانا أوسع . فمن الضرورة أنّ بعضه يخرج وما تتسع له



الزجاجة يبقى ، فاذا أصابته برودة الماء تكاثف وانقبض واخذ موضعاً أقل ٠ ولكون وقوع الخلاء ممتنعا دخل الماء القارورة على نسبة الانقباض الذي حدث في الهواء المنفش عند مماسة الجسم البارد ٠ الا ترى أنك لو لم تمص بل أتيت بالفعل المضاد للمص وهو النفخ ، ونفخت في القارورة نفخا متصلا متتابعاً حتى أسخن حركات النفخ هواء القارورة ، ثم كببتها على الماء ، عمِلت هذا العمل بعينه وذلك مجرّب ، وكذلك لو أسخنت القارورة عملت هذا العمل ، وهذا كفاية في الجواب ٠

المسألة السابعة

اذا كانت الاجسام تنبسط بالحرارة وتنقبض بالبرودة وكان انصداع القماقم الصيّاحة وغيرها لأجل ذلك ٠ فلم صارت الآنية تنصدع وتنكسر اذا جمد مافيها من الماء الى آخر الفصل ؟

الجواب

ان من نفس المسألة يمكن أن يخرج لها جواب ٠ فانه كما أن الجسم لمّا انبسط عند التسخن طلب مكانا أوسع ، فشق القمقمة ، كذلك الجسم اذا انقبض عند التبرد واخذ مكانا صغيراً كاد أن يقع الخلاء في الاناء ، فشق وانصدع لاستحالة ذلك ٠ ولهذا من الطبيعة وجوه غير هذا ، وهي العلة لأكثر ما يقع من هذا ، ولكن فيما ذكرنا كفاية في الجواب ٠

المسألة الثامنة

لِم صار الجمد يطفو على الماء ، وهو أقرب الى الارضية لتراكم البرودة فيه وانحجاره ٠

الجواب

ذلك لأن الماء عند جموده تنحصر فيه أجزاء هوائية تمنعه عن الرسوب الى أسفل ٠

فهذا جواب جميع ما سألتنيه من المسائل ٠ ويجب ان أشكل عليك شيء من هذه الفصول أن تمن علي بمعاودة المطالبة بشرحها حتى أعجل في ايضاحها وانفاذها اليك ٠ وما عسى تتأخر أجوبة هذه المسائل ، فاني لاآتمن عليها الفقيه المعصومي اذا حدثني بالفراغ من نسخها كما فعل هذه المرة ٠ وبالله التوفيق والعون ٠

أنجز جواب المسائل على التمام ولواهب العقل الحمد والانعام في البدء والاختتام ٠

اعتراض لأبي ريحان على هذا الجواب ، نقل من نسخة بخطه ، وسيأتي جوابه من تلميذ الشيخ ·

في المسالة الاولى

قال هذا غير مسلم لك ، فاني اقول انه ليس ولا واحد من العناصر في موضعه الطبيعي ، لأنّ جهة السفل هي المركز وجهة العلو هي المحيط، والمركز نقطة فلو وضع جزء من الارض في موضعها لما حله، ولو صغر، بل كان كلّ واحد من جوانبه منتزعاً اليه · وكذلك المحيط لا يحله جسم من الصاعدة ، لأنه بسيط وهمي ، وأيضا لو خلّي بين الماء والمركز لوصل اليه · فاذن ليس موضعه الطبيعي فوق الأرض ، فليس ولاواحد من الاجسام حالا في موضعه الطبيعي · فاذن لايبطل بهذه المقدمات دعوى من قال « انّ الفلك ثقيل »، لكن اتصاله مانع عن الهُوِيّ نحو المركز ·

في المسالة الثانية

قال ابو الريحان : حاشا ليحيى أن ينسب الى التمويه وأحقّ بهذا الاسم أرسطو المزخرف لكفرياته · وأظنك أيها الحكيم لم تقف وأحقّ بهذا الاسم أرسطو المزخرف لكفرياته · وأظنك أيها الحكيم لم تقف على كتابه في « الرد على برقلس » في أنّ العالم سرمديّ ، ولا على كتابه فيما زخرفه أرسطو ولا على تفاسيره لكتب أرسطو · وما أحدث هذا الاعتراض الاّ مما يقدر من تناهي الحركات والازمان ضرورة من جهة الاول ، وأقرّ به أرسطو أيضاً عند بيانه امتناع وجود لا نهاية · وان كان قد أعرض عما أورد في هذا الموضع اتباعا للهوى · وقولك : ان أرسطو ليس يعني بقوله « العالم لا بدء له » انه لا فاعل له قول ليس له محصول ، فانه اذا لم يكن للافعال اول ، لم يمكن أن يتوهم ان للعالم فاعلا : وانكان مذهب أرسطو أن للعالم بدءاً فاعليا لا زمانيا، فما له وذكر الفرقة وشهاداتهم على أن تغير الصفات لا يوجب تغيرا في الذات ·

في المسالة الثالثة

قال ابو الرّيحان : لو قيس احدى نهاياته الى المركز لكانت سفلا له ، والمقابلة علواً ، ولكن لو لم يقس لما كان طوله أحقّ أن يسمى عرضاً من عمقه · فلا يكون امتداد منه يستحقّ الاسم إلاّ استحقّ الآخر ذلك الاسم ، وكذلك اذا حرك الجسم حركة مستقيمة بازاء المركز بغير جهة سفله دائما · واما قولك « انّ مبدأ الحركة من الجسم الحيّ هو اليمين »، فدعوى غير موقوف على حقيقتها ، فانّ الذي أشاهده هو من وراء الى أمام،

أولست أنا بحيوان ! وأيضاً لم ينكر احد أنّ للكرة طولا وعرضاً وعمقاً غير أنّ كلّ واحد من أقطارها، ولا نهاية لها، يستحق بكل واحد من هذه الاسماء، فاذا استحقت ثلاثة من تلك الاقطار هذه الاسماء، فأخبرني ايش بقي لسائرها؟ فاما أن تقول أن لا نهاية للجهات، واما أن تخرج تلك الاقطار منها.

في المسالة الرابعة

قال أبو الريحان : هذا جواب محمد بن زكريا ، فمتى صار مأخوذاً برأيه وهو متكلف فضولي . وقال لو كان لكلّ شيء من تلك الاشياء طرفان وواسطة لانقسم دائماً وهو محال . وأما القول بالفعل فليس ببديهي معنى قولك . فانّ الكحل وان بولغ في سحقه لا يبلغ ذلك الجزء الذي تُشير اليه . فاذن التجزية بالفعل تنقطع قبل أن يصير الامر الى جزئك . فيبقى على كلّ حال القول بالقوة . وقال يلزم من قولك أن يكون الضلع في المربع مثل القطر . فاما ان تقول به فتنكر العيان ، واما أن تخالف، فينتقض الاصل الذي أصلت ، واما أن تقول ان فيما بين الاجزاء خلاء فيسأل عن الخلل ، أهي أصغر أم أكبر من تلك الاجزاء ؟

في المسالة الخامسة

قال أبوا لريحان : إمّا أني غير محيط بهذه الاقاويل ، واما أنها غير متفقة ، واما أنّ القائل بها يقول : انه ليس يقدر الباري سبحانه وتعالى على احداث عوالم خارج هذا . فانّ من يخترع أرضين ونارين متميزين قادر على أن يخترع لكلّ واحد منها سفلا وعلواً على حدة . فاذا لم تسلم هذا لم أسلّم أنا أيضا أن الحركات من المركز الى المحيط حركات متفقة من جنس واحد ، وقلت بقول البصريين ، وقال في آخر جواب المسالة معترضاً لو سميت لهذا سوفسطائياً ، فانا اذن أصلبهم عوداً ولست أسلم أنه لا زيادة على هذه المشاعر وأن ليس شيء الاّ وهو محسوس .

في المسالة السادسة

قال أبو الريحان : لو سلمت أنّ جهة المشرق للفلك يمين كان الفلك كله يمينا وكله يسارا ، لكون مشرق كلّ موضع مغرباً لآخر . ولا يستحق أن يسمى الشيء على حالة واحدة باسمين متضادي المعنى .

في المسالة السابعة

ان كانت الشعاعات تنعكس عما وقعت عليه فتسخن لذلك فما البرهان عليه ، وماالشبه بينه وبين المرايا المحرقة ؟ فانّ موضع احراقها يبعد عن موضع انعكاس الشعاع . ويجب عليك اذا أحلت على الانعكاس أن تُصوّر ذلك ، اذ لا يُعقل لفظك الاّ بتصوير . وكيف يلزم ما قلت ؟ والقائل بأنّ الشعاع جسم اما أن يثبت الخلاء فلا يلزمه قولك ، واما







أن يقول ان" الشعاع موجود في الكرة أبداً مع وجود الهواء فيها · ولم لا تقول ان" الماء ليس بجسم لأنه لو كان جسماً لكان جسمان في مكان واحد ، أعني الماء والتراب في الطين؟ ويجب أن تقول : ان" الضوء لون يقبله الهواء ، أو الجسم المشف" · فاني أقول بخلاف ذلك ، وهو ان" الضوء يرى على ما ليس بمشف" ولا يرى على المشف" ولا يقبله · والذي يرى في البيوت انما هو ما وقع منه على الهام (على الاجسام ؟ أو الهباء ؟) · فاما اذا كان الهواء يصاحبها ، وأمكن ذلك لم ير ولم يكن بينه وبين غيره فرق ·

في المسألة العاشرة

قال أبو الريحان : القائل بأن الاستحالة هو تفريق جزئيات الشيء في جزئيات الآخر ليس يقول بأن" الجسم يطلب مكاناً أوسع اذا سخن ، بل يقول ان" الاجزاء النارية تداخل ذلك الجسم من منافذه ومسامه فتزيد فيها أجزاء نارية ، فتزيد كميته لاجتماع الجسمين · وان" القمقمة اذا سخنت تدخل في مسامها اجزاء نارية تمددها فتنشق · والدليل على ذلك أنا لم نجد ما خلى صورة المائية ولبس صورة الهوائية الا" اذا تكاثف واجتمع خلع تلك الصورة· فلو كان الماء يصير هواء بالحقيقة لما عاد ماء عند التكاثف، ولما كان هواء ، فالعود الى المائية أحق" من غيره · وأيضاً فيلزمك أن تبرهن على أنه اذا سخن جسم فتزيد أقطاره أنه يعود في العالم جسم مثله ، فتنقص اقطاره مثل الذي زاد ذلك دفعة حتى لا يخلو مكان من متمكن · والا فالى أين تتدافع تلك الزيادة ؟

في المسائل الثماني الاخر

في المسألة الاولى

قال أبو الريحان : كان الواجب عليك اذا قلت على الانعكاس عن الاجسام وفيها أن تصوّر ، والا فلم يعد جوابك شيئاً غير تاكيد قولي بالتكرير ·

في المسألة الثانية

قال أبو الريحان : قولك ان لم يصل أبداً فليس بمتحرّك غير صحيح ، وذلك انه لايمتنع أن نقول ان" الحجر متحرك نحو المركز بالطبع ، ثم" لن يصل اليه أبداً لموانع منعته من الوصول اليه · وقد استفهمت هذا القائل فقال لا أقول فيها الا" ما تقول في اناء ذي رأسين طرح فيه من احد رأسيه أحجار ، فأخذ الماء يرتفع · ولم أجد هناك بين تصعده تغييراً ، وغيره من المتحركات صعدا · فان كان صعود الماء بالاضافة الى الحجر واجبا فكيف نفيك له في النار ؟ بمثل ذلك يكون ترجماني ولايحصل لك الا المشايعة ، الى المركز ·

في المسألة الثالثة

قال أبو الريحان : ماحصل من جوابك الا ّ تحديد البصر عند أرسطو لا التفسير ، وربما احتاج حدّ الشيء الى اختلاف كثير من التفاسير ، ويجب مما قلت أن لا يميز الناظر بين الابعاد وأن يرى الصغير بالقرب من الكبير بالبعد في مكان واحد سواء ، وكذلك الامر في الاصوات يجب أن يُسمع الصوت الجهير من البعد الابعد كالخفي من البعد الاقرب ، وأن لا يميز بين أصوات المصوتين ، ولو كان المشفّ ينفعل باللون كان البلور اذا وضع عليه سواد من أحد جوانبه ثمّ نظر اليه من أحد الجوانب ما خلا المقابل للسواد يرى أسود ، وأيضاً لم يكن السؤال عن لميّة الادراك ما تحت سطح الماء ، انما سألته عن ادراك نفوذ البصر فيه مع ادراك ماقابل سطحه بانعكاس الشعاع في وقت واحد ،

في المسألة الرابعة

قال أبو الريحان : تعلقك في الحرّ بدوام طلوع الشمس غلط فاحش لايليق بمثلك ، لأنّ الموضع الذي يدوم فيه طلوع الشمس هو الذي يدوم غيبوبتها فيه بعينه ، والعمارة هناك تبطل بالبرد لا للحرّ ، والحرّ ليس بموجود الاّ في الموضع الذي يتساوى فيه زمان طلوع الشمس وغيبوبتها في دورة للفلك واحدة ، وأما الانعكاس على زوايا قائمة ومنفرجة ومصير ذلك سبباً للحرّ والبرد فأمر لا يفهم الاّ بتصوير ،

في المسألة الخامسة

قال أبو الريحان : ان كان يحتاج العرض الى عرض فأنا أقول انه ليس للسطح طول لأنّ طوله يحتاج الى طول وكذلك الى مالا نهاية ، هذه هي السفسطة ولا تعلق بين المتجادلين بالالفاظ بل بالمعاني ،

في المسألة السادسة

قال أبو الريحان : مااحتججت الاّ لأصحاب الخلاء ، لأنّ الهواء اذا حدث فيه انفشاش بالمصّ كما ذكرت وخرج من القارورة مالم تسعه فالى أين يصير ان كان لا خلاء في العالم ؟ الاّ أنه يدعى أنه يرد في العالم مقدار من الهواء مثله دفعة ، فينقبض ويتكافأ الانقباض والانفشاش، وأما قولك ذلك مجرّب فاني جرّبته ، ففعل ضدّ الفعل أيضاً وهو أنّ الهواء خرج من القارورة بتقبقبه ولم يدخله شيء من الماء البتة ، وانكسر مني قوارير تسع في ماء جيحون ،

في المسألة الرابعة

قال أبو الريحان : لو كان الانصداع في القماقم الى داخلها لأوشك أن يكون ماذكرت ولكن الأمر على خلافه ، فانها تنصدع الى خارجها كالذي يكلف حمل مالا يطيق ولا يسع ،







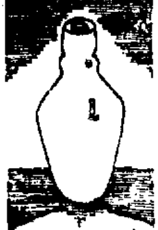


جوابات ابي سعيد احمد بن علي عن الاعتراضات التي اعترض بها محمد بن احمد البيروني على حجة الحق ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا في جواباته عن مسائله

لما تحققت ، أطال الله بقاء سيدي ، افتقاد ما أصدر به على يدي أبي القاسم وعلمت تأسفه على الاجوبة قصدت أن أنقل من التسويد الذي بقي عندي تمام مايتهيأ لي نقله تسارعاً الى رضاه ومحبته ، وان لم يكن على التشريح الاول الذي شرحته وبسطته لاكتناف الاشغال بي واجتماع الدروس عليّ ، وهو معذرتي في كل ما عثر عليه فيها من خلل أو زلل . فقد كتبتها على نهاية عجل ولم يتهيأ لي مقابلتها ، فان وجد فيها تصحيفاً قوّم أوده، وليجتهد على اخفاء ما أورده عليه من مثل هذه الهوسات عن شخص ظلّه فضلا عن غيره . وانما أنفذ ما أنفذه اتباعا لهواه . وان لم أكن معتقداً لشيء مما أقوله ولا جانحا اليه ، وأعوذ بالله من الحور بعد الكور وأعود الى المسائل فأقول :

أما اعتراضك في المسألة الاولى واستدعاؤك زيادة الشرح في عدم خفة الفلك وثقله ، ففي جواب الحكيم كفاية بيان . ثمّ اني شرحت هذه المسألة وما يتبعها من المسائل شرحاً مستقصى على يدي أبي القاسم . فلذلك ما طاوعتني اليد للبسط فيها الآن،لكني أشير الى المقاصد منها فأقول:

أما جواز توهم الحركتين على الفلك فليس كلّ توهم يوجب حكماً أوتغير طبيعة ، لأنّ كلّ محال يمكن أن يتوهم كاجتماع الجرمين في مكان أو جرم في مكانين . ويمكن أن يتوهم النار من أبرد الاشياء ولايغير ذلك حرارتها الطبيعية . وكذلك الماء من أحر الاشياء وكذلك حركة الفلك لما كانت مستحيلة للاقيسة والبراهين التي ذكرها الحكيم في الاجوبة وممتنعة في كله وأجزائه لم يثبت له حركة طبيعية الى فوق أو الى تحت ، اذ لو كان له ذلك النزاع الطبيعي ولم يخرج الى الفعل أبداً لكانت قوّة ونزاع معطلان لا فائدة فيهما . وليس في الطبيعيات شيء معطلّ على ما يوجبه المعالم الالهية ، وليس هذا موضعها . وعلى هذا الطبيعيون وهي من الاراء الذائعة عندهم على التقليد من الفلسفة الاولى . ومن أراد معرفتها بالبرهان فعليه بكتاب « ماطافوسيقا »






وعلى هذا يقولون في كليات الاسطقسات أنها لاخفيفة ولاثقيلة في كلياتها ، بل في أجزائها فقط لكونها ثابتة في مراكزها غير منتقلة عنها ، وان كان يمكن أن يتوهم التنقل عنها ، لأنه يمكن أن يتوهم الارض في مركز الاثير وليس يوجب لها ذلك موضعا في الاثير بالطبع بالقوة لما استحال وجوده بالفعل ، ولا كذلك أجزاؤها لأنها تنتقل بالفعل ·

وأمـا قولك ، « فاذن ، الاجرام الثقيلة في مواضعها دون مركزها لمنـع مانع » ، فأقول يجب أن يعلم أن المركز ليس هو نقطة العالم فقط وانما هو اسم مشترك لأن أماكن الكليات مراكز لها عن الطبيعة ، فكل من النار والماء في مركزه فكل جرم اذن في مركزه ، والا فلو اعتبرنا المركز ما توهمت لم يكن جسم قط في المركز ، لأن المركز نقطة لا تنقسم والجسم منقسم ومكانه معه · وأما جواز وصول الهواء الى الفلك لو لم يكن نار ، أو الماءالى المركز لو لم يكن أرض ، فهي من تلك التوهمات الفاسدة المستحيلة التي لا تغير حكما في الطبيعة · وعلى أنا لو توهمنا الارض مرتفعة مع استحالة ذلك لم يخل مكانه ، أما أن يتعقبه خلاء ولا خلاء ، وليس هذا موضعه ، أو يتعقبه جرم ، فان تعقب لم يكن طبعا بل قسراً لامتناع وقوع الخلاء على أن ذلك لا يمكن أبداً ، وكذلك التدبير في النار ·

أما في المسألة الثانية فلو اخترت لمقاصدك ألفاظاً أحسن كان أليق بك · نعم سألت الحكيم عن لميّة تعلق الفيلسوف بأقاويل الاولين ، فأجابك بحسب سؤالك ، وقال انه انما أورد ذلك على وجه الخطابة بعد تقديمه البرهـان والحجج كما هو عادته في الكتب ، وهذا مما لا اعتراض عليه فيه · ولو أنك سألت الحكيم عن اثبات قوله وحجته في هذه المسألة لبينـه · فما ذنبه اذا جاء العي من قبلك ، وأنا أذكر لك طرفا يسيراً مما يحتج به أرسطو في هذه المسألة ، وان كنا لا نعتقد قوله في القدمة ، ونعوذ بالله من سوء العاقبة ·

فمن حججه القويّة أنه قال : ان من المعلوم أن النهاية والمتناهي من باب المضاف كالأب والابن والأخ والأخ ، لأنه لا يوجد نهاية الا وجد متناه · كما لا يوجد أب مالم يكن ابن ، وكذلك بالعكس · ومتى كان أحد المضافين موجوداً بالقوة فالثاني بالقوة أيضاً · فاذا وجد أحدهما بالفعل وجد معه الثاني بالفعل من غير أن يتقدم أحدهما الآخر · فاذا صح هذا قلنا ان للزمان نهاية ، ونهايته آن لأنه طرفه ، والآن غير منقسم لأنه كالنقطة للخط ·

وأما الزمان فهو منقسم ، والنهاية والمتناهي من المضاف . وقد قلنا : ان أحد المضافين اذا كان بالقوة فالاخر بالقوة ، واذا وجد بالفعل فالاخر بالفعل. فاذا ركّبنا من هذه المقدمات قياساً برهانياً قلنا ان كان الزمان له بداية في الوجود فبدايته آن ، فلا يخلو اما أن يكون وجد الآن مع الزمان مقارناً له فتكون للزمان مطابقة له مع الآن ، والزمان منقسم والان غير منقسم . فانى يكون لهما مطابقة ليت شعري ؟ أو يكون الآن متقدماللزمانفيكون الآنبالفعل والزمان بالقوة ، وقد قلنا : ان المضافين اذا وجد أحدهما بالفعل وجد الاخر مقارناً له . فاذن بقي أن يكـون الزمان الموجود مع الآن هو ما تقدمـه لاما يستقبله ليكونا موجودين بالفعل . فاذن يلزم الآن زمان قبلهفيالماضيأبداًالى مالا نهاية ، وليس بمستنكر وجود فعل فيما لا نهاية له ، اذ كان في زمان لا نهاية له أيضاً كما نقوله في المستقبل من الزمان . وانما الذي ينكـره الفيلسوف من اللانهاية هو أن يوجد شيء لانهاية له في زمان متناه على أنّا لا نكاد نتصوّر يوماً والاّ ويتقدمه أمس ولا دجاجة الاّ ويتقدمها بيضة الى مالا نهاية .

وكذا يقتضيه البحث العقلي البرهاني . فأما التوهم الخيالي المستفاد من الحواسّ على حسب العادة فانه ينبو عن تصور اللا نهاية ، ولا يكاد يتحققه لمشاهدة الاشياء والازمنة متناهية الاطراف ، الاّ أن يتخيل له من استحالة لا نهاية فيها ، يتخيل مثله في الباريء جلّ ثناؤه وجوده في الازل بلا نهاية مع أنّ ذلك ليس ينكره العقل . والاعجب أن يكون في الازل ثمّ لا زمان ولا نور ولا ظلمة ولا خلق ، ثم يعنّ له رأي فيخلق الاشياء ، ويجود بعد ما بخل في الابد (في الأزل ؟) ،فيفعل بقوة لا نهاية لها فعلا متناهياً، ثم يعرضه التلف والافساد ، ثمّ اعادته من الرأس وهل هو الاّ عين العبث ؟ هذا ما أوردوه من الحجج القوية .

و"حجّة" اخرى أوردوها وهي انه قال : ان كان الله تعالى أحدث العالم فلا يخلو اما أن يكون عالما به قبل حدوثه أو لم يكن ، ومن رأي الجمهور أنه كان عالما به ، ومن المعلوم أن المعلوم باليقين واجب الوجود ضرورة . واما ماهو ممكن أن يكون وأن لا يكون ، وانه ليس أحد الطرفين في وجوده بأولى من الثاني ، فليس بمعلوم يقيناً بل هو مظنون . وقد علمنا أنّ علم الله تعالى كان باليقين ، فكان وجود العالم واجبا لا ممكنا ، وماهو واجب فليس الفاعل له بفاعـل بالاختيار ، بل بالطبـع . فاذن ينتج قـول الخصم انه فاعل بالطبـع .

دليل آخر ، قال ان" امتناع الباريء عن احداث العالم في الازل لم يخلُ اما أن يكون لعدم المادة أو لعدم المثال والصورة أو لاضطراب الرأي أو لكون الفعل ممتنعاً أو لعبث ٠ والذي أبدع المادة كان قادراً على ابداعه في الازل لا محالة ، اذ لم يستحدث لها قدرة لأنه منز"ه عن التغير والنقصان والزيادة وكذلك التدبير في المثال والصورة ٠ واما الاضطراب فلقصور العلم بالامور ، وهو أجل" عن ذلك ٠ وأما كون الفعل ممتنعاً فليس ههنا لأن الممتنع مالا يجوز خروجه الى الفعل ووجوده أصلا ٠ وأما العبث فمما لايجوز على الحكيم ، فاذن هو فاعل فيما لم يزل ٠

دليل آخر : وايضاً ان كان الله تعالى أحدث العالم ، فهل كان لذلك الحدوث حدث ؟ فان كان له ذهب ذلك الى مالا نهاية لكل حدوث حدث ٠ فثبت أن" الحوادث قديمة في الازل أو لا يكون للحدوث حدث ، فيكون الحدوث قديماً ٠ فاذن لا يجوز أن يرتفع الحدوث و يبطل بحصول الحادث لأن" القديم لا يبطل قط" ، وقدر رأيناه بطل ، فاذن ليس للعالم حدوث ٠

دليل آخر : وايضاً في مقتضى قدرته ايجاد هذه الاشياء ، ولم يكن لها مانع ولا قاهر ، فواجب أن تكون معه ابداً ٠ فان لم تكن موجودة معه بل حادثة فلحدوثها علّة أعلى من العلّة الاولى وهذا محال ٠

دليل آخر : قال ان كان امساك هذا العالم على النسق والنظام خيراً وجوداً ، والله تعالى لا يختار الا" الخير في أفعاله ، فمن وصفه بأنه فاعل للخير والجود في الابد (في الازل ؟) وممسك للرباط عن أن ينفصم ، وفاعل بقوته التامة الغير المتناهية فعلا تاماً غير متناه متصلا أولى ممن يصفه بهذه الصفة منذ ستة آلاف سنة ونيف فقط مساوياً مملكته على خلقه لمملكة ابليس لعنه الله على شياطينه ، جل" الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ٠ وعسى يظن" الظان" بأن القدمة التي للفاعل على المفعول قدمة زمانية ، وهذا خطأ ، لأن القدمة على وجوه قد فصلت في كتاب « قاطيغورياس » وقد أنفذت الى سيدي الرازي مستخبراً منه ٠ فقدم الفاعل على المفعول قدمتان : قدمة شرفية وقدمة طبيعية ٠ والشرفية كقدمة الامير على الحارس والاستاذ على التلميذ ، والطبيعية كقدمة الواحد على الاثنين وقدمة الشمس على النهار والبسائط على المركبات ، لإمكان وجود الفاعل بغير فعل وامتناع وجود الفعل بغير فاعل ٠ فلاجتماع هاتين المقدمتين أوردت قدمة الفاعل وجعلت فنّا سادساً ٠ فاما أن يكون له قدمة زمانية بالوجوب فلا ، لأن" قدمتي الطبع





والشرف ليس من شروطهما التقدّم بالزمان • الا ترى أنّ الجوهر متقدّم على العرض بالطبع ثم لا يوجد الجوهر الا مع العرض معاً ، وكالنهار يوجد بوجود الشمس ولا يوجب ذلك تقدم الشمس عليه في الزمان،كذلك مانحن فيه؟

دليل آخر : قال اذا كانت الصورة لا تقوم الاّ بالهيولى والهيولى لا تقوم إلا بلبس صورةٍ ما ، ولايمكن قوام أحدهما الاّ بقوام الآخر ، فكيف حدثت الصورة ولا مادة أو المادة ولا صورة ، لأنه اذا كان وجود كل واحد منهما متعلقا بوجود الآخر استمرّ بهما العدم ، فلم لم يوجد الاّ واحد منهما ؟ وقد رأيناهما موجودين ، فاذن هما موجودان في الازل• وليس يخرج الفاعل بما ذكرناه من أن يكون مبدعاً للعالم مع كونه أزليا معه ، لأن قوامه به وهو علة لوجوده لأنه الماسك له على اللاشي ، والمثبت له على الوجود ، والحاصر له من الليسيّة على الايسيّة ، لولاه لعدم بعدمه وهذا صعب التصور يحتاج في تحققه الى تقديم مقدمات عليه • وقد شرحت لك منه ما أمكن ، ولم أتعرض لما هو اغمض وأشكل ، اذ كان تصورها موكولا الى ما بعد الطبيعيات ، وأنا فيها راجل • ولكن هذا بذل المجهود ولا شك أني لم أخل معنى مما كنت ذكرته في كتابي الاول اليك الذي افتقد • وان كان ذلك أكثر بسطاً وأحسن بيانا ، وفيما أنهيتهمنحجج الفيلسوف كفايةحجة • فاما طعنك عليهفي لانهايةوقولك انه أبطله في كتبه فلم أثبته ههنا فطعن منلم يعرف معنى قول أرسطو في اللا نهاية ولا طالع تفسير ما صنّفه المفسرون لكتبه • فان النهاية واللا نهاية عنده وعند فضلاء الفلاسفة على الجملة عارض يعرض للكمية ، والكميات اما متصلة كالاجسام والسطوح والخطوط والمكان والزمان أيضاً على رأيهم، واما منفصلة كالاعداد • واستحالة وجود اللا نهاية في جميعها ، أما في المتصلات فبأن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له في العظم ، وفي المنفصلات فمثل أن يوجد عدد بالفعل لا نهاية له حتى لا يمكن الزيادة عليه • وقد تبيّن استحالة ذلك في كتاب « سمع الكيان » • فاما وجود لا نهاية بالقوة فصحيح كما نقوله في المستقبل من الزمان : انه لانهاية ، وانه بالقوة أبداً يكون شيء خارج منه الى لا نهاية ، وكما نقوله في الجسم انه يقبل التجزئة الى مالا نهاية بالقوة ، وكذلك لا يمتنع وجود لا نهاية في الماضي ، ويكون ذلك فيه بالقوة أبداً، فلا يتوهم يوم الا وقبله أمس الى لا نهاية كما لا يتوهم غد الا وبعده بعد غد • وتصوّر ذلك عسير عقلياً • فاما الخيال والوهم فانهما ينبثان عنه لمشاهدتهما الازمنة متناهية من كلا الطرفين الاّ أن ما يعرض من الشبهة في ذلك يعرض مثله في وجود الباريء بلا نهاية لأوله ، وليس ذلك









بمستحيل في العقل ، وانما المستحيل أن يوجد زمان متناهي الطرفين لانهاية له أو يوجد لا نهاية في زمان له نهاية بالفعل ٠

وأما سؤالك البرهان على مغزى الفيلسوف بتنزيه الباريء عن التعطيل عن الفعل ، فمبحث عظيم أجلّ من هذه المباحث وأغمض ، وسيتبين لك اذا قرأت كتاب « ماطافوسيقا » بالتحقيق ان شاء الله ٠ وأما فحش هذا الكلام وأنه يؤدي الى الاستغناء عن الباريء فتوهم خطاء ، لأن كونهما معاً على رأيه لا يمنع أن يكون أحدهما محتاجاً الى الاخر متعلقا وجوده به ، كضوء الشمس واللون في الجسم لا يوجب وجودهما معاً أن يكون الضوء واللون قائمين بذاتيهما غير محتاجين الى قوام غيرهما ٠

وأما توصيتك بحقّ يحيى النحويفاني أرجو أن يكون الذي قرأ كل تفسير ليحيى النحوي في هذه العلوم وعرف حقائقها والصحيح والفاسد منها أعرف بحقه ممن سواه ، وانما خفي عليك قصد الحكيم في ذلك الفصل لأنه حسب أنك نظرت في كتابه الذي ردّ فيه على أرسطو مموّهاً على النصارى حين نسبوه الى الكفر وألبثوا على قتله فموّه عليهم وخالف كلام أستاذه كما فعل بهم في القول على التثليث ، وان كان اعتقاده موافقاً لاعتقاد الفيلسوف ٠ ولهذا أحالك على سائر كتبه ليتبين لك أن اعتقاده بخلاف ما عمله للنصارى ، والعجب أنه يعطيك القدح في يحيى النحوي ان لو كان ، ثم جعلت تطعن على أستاذه سيد الفلاسفة أرسطو الذي حصل له العلم من جهته ٠

في المسألة الرابعة

وأما الاعتراض عليه في مسألة الجزء فاعتراض من لم يتأمل الجواب ولم يتحققه ، وكأنك حسبتَ أنه خفي على الحكيم التجزؤ بالفعل وبالقوة كيف يكون مع أن هذا مابه يعتني من جهته لعمري بل خفي عليك لأنه أرادبالتجزؤ بالفعل ما تجزئه الطبيعة عند الاستحالات ، لا القصّاب اللحم بالسكين ٠ فذكر أن الطبيعة كيف ما جزأت الاشياء بقي فيها ما تجزيء بالقوة الى مالا نهاية ، وانما تركب الاجسام من أجزاء متناهية ، والاّ لكانت اللا نهاية موجودة في الحال في زمان متناه بالفعل وهذا محال ٠ وليس جزء تجزئه الطبيعة بالفعل كيف ما كان الاّ وله طرفان ، وهما النهايتان وواسطة ، لأن النهاية غير المتناهي وكل ما له نهايتان وواسطة قبل التجزؤ لكن استحالة تجزئتها بالفعل جميعاً ليس الاّ لامتناع خروج اللانهاية من القوة الى الفعل ٠

وأما الزامك قطر المربع فيما لا ينقسم بالفعل فلو تفهمت المسألة ما اعترضت بمثل هذا الاعتراض الذي يعترض به على أصحاب ذيمقراطيس لا على من وضع لكل واحد منها تجزؤاً بالقوة مع ماانه لايلزمهم ، فانه يجب أن يُعلم أن تلك الاجزاء التي لا تجزّيها الطبيعة بالفعل لا يجوز أن يتركب منها مربع لكونها ضرورة كونه لئلا يختلف مقاطعها المنصفة لها كما يكون ذلك في الاشكال غير الكرية ٠ ألا ترى أنّا وان ركّبنا منها مربعا لم تكن الاجزاء التي يقطعها القطر متماسة كما هي في الضلع ، بل تكون بينهما فرجة ؟ وتصوّر له هذا المثال : فقد تبين أنّ القطر يقطع الاجزاء الثلاثة متباينة بعضها من بعض ، والضلع يقطعها متماسة وبالجملة أنه لا يتركب من الاجزاء شكل على التحقيق مثلث أو مربع أو كيف ماكان ٠ اللهم الاّ بالتقريب ، وانما ذلك في الخطوط الوهمية المتصورة في العقل ٠ وان كنت تريد به أجزاء الضلع والقطر من الخطوط الوهمية ، فانها عندي تنقسم الى مالا نهاية له بالفعل ، وفعلها هو التصور في العقل خارجة عن المادة وعن الهيولى فيكون تجزئتها بالفعل وهمياً على حسب ذلك وهو التصوّر العقلي لقبول تجزئتها الى مالا نهاية ٠ ولو أنك تأملت جواب الحكيم حق التأمل لأغناك تعاطي هذا السؤال ٠

في المسألة السابعة

وأما اعتراضك في يمين الفلك ، فاعلم أن للحكيم في هذه المسألةاختصاراً لأنه ليس للفلك عنده جهة بالتحقيق ، ثمّ ان كانت فالاولى عنده أن يكون المشرق أماماً والمغرب خلفاً والشمال يميناً والجنوب شمالا وصفيحته العليا فوقاً والتي تماس الاثير تحتاً ، لكنه بين قول الفيلسوف على حسب ما سألته ٠ وأما ماذكرته من اختلاف المشارق والمغارب باختلاف المواضع فيجب أن تعلم أنّ الفيلسوف انما وضع له اليمين والشمال بالاضافة الى المواضع على اختلاف مشارقها ، لأنه في ذاته متحرك أبداً ٠ فلو كان له يمين بذاته لا بالاضافة لكان يعود يمينه يساراً عند الغروب كلّ يوم وانما اليمين له من جهتنا ، وتصوّر مثل هذا لاخفى عليك ٠

في المسألة الثامنة

الاحالة في هذه المسألة كانت من جهتك ، لأنك ادّعيت أصلا فاسداً ، هو

أن النار حادث من حركات الفلك ، ثمّ تثبت عليه فرعاً وهو بطء حركة القطبين فالزمت منه ما ألزمت . وانما يلزم هذا الاعتراض من يسلم أنّ النار حادثة من الحركات . فأما من يقول : ان النار كرية وعنصر مثل هذه العناصر الاخر لا حادثة عن شيء فليس يلزمه هذا السؤال ، ولم تسأل عن الحجة في أنها كرية ، بل الانفصال عن اعتراض فاسد اعترضت به . وأما اثبات ذلك فلو سهل تصوره من غير تقدّم أصول كثيرة عليه لبينته ، لكن ذلك باب طويل يحتاج فيه الى مقدّمات .

في المسالة التاسعة

أما سؤالك عن كيفية انعكاس الضوء ، فيجب أن تعلم أن الضوء ينفذ في الجرم المشفّ فيؤدّيه الى الجرم الصلب الكثيف ، فيظهر فيه حينئذ . فاذا كان بين الجرمين الصلبين جرم مشفّ كالهواء ، وظهر الضوء المصادر للجرم الكثيف في الاخر بوساطة الجرم المشفّ بينهما ، يسمى ذلك انعكاساً . وكلما كان الجسم أصلب وأقبل للون كان الانعكاس منه أقوى . فاذا انعكس الضوء أحدث انعكاسه حرارة ، حتى اذا قوي الانعكاس والتفّ وتزاحم من أقطار كثيرة أخر ، وكما ترى في المرايا المحرقة ، فالذي يقرب من جهة الارض الى الشمس يكون ضوؤه أقوى لقربها ولأنه ينعكس على زوايا قائمة أي إنه ينعكس منها على السمت الذي يصل منه اليها ، فيكون مثل العمود ويكون حرارتها أشدّ .

وأما ما بعد عن الشمس من الارض ، فانه ينعكس منها الضوء على زوايا منفرجة ، فلا يلتقي الضوء حينئذ على سمت واحد ، فلذلك يكون حرّها أضعف . ثمّ ان ذلك الضوء المنعكس من الارض يضعف كلما بعد من الارض الى أن يفنى في وسط الجو . فهناك يكون الهواء على طبعه بالفعل . وأما انكارك لقوله « بأنّ الضوء لون المشفّ من حيث هو مشفّ » فانما كان ذلك على وجه المجاز ، لأن الهواء وان لم يكن له لون لكنه يظهر فيه الضوء ، فجائز أن يسمى لوناً له ، وان شئت قلت كمال المشفّ من حيث هو مشفّ . وهذا هو حدّ الضوء على الحقيقة ، لأن المشفّ لا يكون مشفّاً الا بالضوء ، ومعنى قولنا « كمال الشيء من حيث هو كذا » هو أنّ الشيء ربما تكون له صفات كثيرة بمعان مختلفة ، فيحصل له أحدها فيكون ذلك المعنى كمالا له من حيث هو حساس لا من حيث هو ناطق . والبصر كمال له من حيث هو مبصر لا من حيث هو



سامع ، وتصوّر هذا اللفظ نافع لا يُستعمل في هذه العلوم كثيرا . كلما لم يكن الهواء مشفّا بالفعل مالم يكن ضوء، اللهم الا بالقوة كان الضوء له كمالا من حيث هو مشفّ ، لأنه خرج به من القوة الى الفعل في كونه مشفّا .

وأما اعتراضك على انكار كون الشعاع أجساماً ، بأنّ قائل هذا القول يثبت الخلاء فغير قادح فيما أجابك به الحكيم ، لأنك ما دخلت معه مدخل المناظر ، وانما سألته عن كيفية الشعاع فبينه لك ، ولو سألته عن مسألة نفي الخلاء لبينه أيضا . وعلى أنّ فيما تكلم به الفيلسوف في كتاب « السماع الطبيعي » في المقالة الرابعة في ابطال الخلاء كفاية لمن تصوره وتحققه .

وأما اعتراضك بعد التسليم لنفي الخلاء أنّ الشعاع أبداً موجود من أكثر جوانب الارض فما تقول في ضوء القمر وقت الكسوف (الخسوف؟) انكان الضوء جرماً فإيش يخلفه مكانه؟ اذ ليس الخلاء بموجود . وعلى أنا نرى اطراح شعاع الشمس مقارناً للطلوع معاً في آن واحد ، والجسم لا يتحرك ولا يقطع مسافة الاّ في زمان .

في المسألة العاشرة

وأما انكارك استحالة العناصر بعضها الى بعض ، وادّعاؤك أن القمقمة المحماة انما تنشقّ اذا كانت مشدودة الرأس لدخول أجزاء النار فيها فباطل لأنه لا يخلو اما أن يدخل النار والماء فيه وهذا محال لاستحالة حصول جسمين في مكان واحد ، أو يخرج من الماء بقدر ما يدخل من النار ، فلا يوجب اذن انشقاق القمقمة ، وعلى أنه كيف يجتمع أجزاء النار مع الماء في موضع واحد مع كونها ضداً له من غير أن يفسد أقواهما الاضعف ، ليت شعري ؟ وعلى أنه أحالك في هذه المسألة على مواضع لو تصفحتها حصلت على برد اليقين منها .

وأما قولك بأنّا لم نر ماء قطّ خلى صورة المائية الاّ اذا تكاثف عاد ماء ، فانّ أحداً لم يخالفك في هذا ، وهل الاستحالة الا كما ذكرت ؟ وليس أحد يقول : ان الجرم اذا استحال لم يمكنه أن يعود الى ما كان عليه . ففي الذي أوردته زيادة تأكيد في أنّ الاجرام تقبل الاستحالة أبداً . وأما انقباض الجرم لانفشاش جرم آخر فمشاهد لأن الجرم اذا سخن وانفشّ ضغط ما قرب منه ، وحفه من الاجرام كما ترى في البخار الصاعد . وكذلك في الحمّامات

ترى البخار تنفش" منه الحرارة فيضغط البخارات المتقدمة له ويكثفها على السقف ، ويحولها ماء ، ولهذا يظهر عليه شبه العرق وعلى أن عدم الخلاء وثبوت استحالات الاشياء يوجب ذلك ضرورة وان لم نشاهده ٠

في المسائل الثماني الأخر

في المسألة الاولى من مسائلك

اعتراضك في مسألة انعكاس الضوء بأنه لم يصور لك ذلك في القارورة فذلك لحسن ظنه بك أنك تتصور ذلك في القارورة ، لأنه قال : ان الانعكاس القوي يحصل من الماء والقارورة جميعاً لأنهما مما ينعكس عنهما لا فيهما ، فيتراكم الشعاع فيحرق لصقولةوجهالماء وصلابة الزجاج ٠ وأما اذاكان فيها هواء فلا يكون عن الهواء انعكاس ، لأنه هو المشف" بالحقيقة وان كان من الزجاج انعكاس فانه يكون ضعيفاً لايحرق بانفراده ، فلاأدري أي إشكال في هذا الكلام !

في المسألة الثانية منها

أما قولك للحكيم في قوله : « ان لم يصل الى المركز أبداً فليس بمتحرك اليه » فاني أظنه ليس بصحيح ، فلفظه لو عبّرت بعبارة أحسن كان أليق بك ٠ ولو تصورت ما ذكره الحكيم من الكلام الشريف في هذه المسألة لما استجزت لنفسك هذا الاعتراض الذي أعترضت به ، لانه بيّن لك أن الكليات لا يجوز أن تكون في غير مواضعها الطبيعية ، أما من وجه واحد فلأن" من الاراء الذائعة بين الطبيعيين والالهيين أنه ليس في الطبيعة قوة ولا شيء كلي معطل ، وابانة هذا موكول الى العلوم الالهية ولا يليق بما نحن فيه ٠ فالكليات ان كانت في مواضعها بالقسر فاما أن تحصل في مواضعها الطبيعية أو لاتحصل ٠ فان كان مركز الارض موضعها الطبيعي لم تحصل فيه أبدا مادام العالم على النظام ، لأن" دفعها اليه من جميع الجهات متساو ، فليس أحد الجهات أولى أن يندفع اليها من الاخر ، واذا لم تحصل كان الموضع الطبيعي الذي لها باطلا وقو"تها على الحركة اليه باطلا لعدم وصولها اليه ، ووجود الباطل الابدي في الطبيعة باطل ، فاذن ليس لها موضع طبيعي غير مواضعها التي هي فيها ٠



وأما ما أوردته من المدر والحجر فذاك عندي مركزه أيضا ، لأنّ مركز المدر هو أن يكون تحت الهواء والماء ، ثم كيف ما كان فهو مركزه . وعلى أنّ كلامنا في الكليات الثابتة لا في الجزئيات الفاسدة على ما يوجب البرهان لمن نظر في علم الطبيعة وما بعدها . ثمّ انه بيّن لك من وجه آخر فقال : انّ حركة النار ان كانت بالعرض فهي لجرم آخر بالذات كما بينه الفيلسوف في المقالة الاولى من كتاب « السماء والعالم » في تفصيله الحركات والمتحرّكين، وهذه من الآراء الذائعة عند الطبيعيين ، وليس هذا موضع الشروع فيه . وليس جرم آخر يتحرك الى فوق بالطبع ، فجرم يتحرّك الى فوق بالطبع وليس جرم يتحرّك ، هذا خلف لا يمكن . وعلى أنّا نقول من جهة أخرى : انّ الهواء لو كان يضغط النار كما ذكرت والماءُ يضغط الهواء والارضُ الماء للزم ضرورة أن يتحرّك جزء النار الصغير أو جزء الهواء أسرع من الجزء الكبير لقلّة قوّة الصغير على المدافعة وسرعة قبول الانفعال ، وأن يكون النار الكثيرة أبطأ حركة الى فوق لقلة انفعاله وقوّته على المدافعة كما ترى في الحجر الكبير اذا دفعته الى فوق ، فانه لا ينفعل كما ينفعل الحجر الصغير لما كان حركتها بالقسر . فلو كان الامر في النار والهواء بالعكس علمنا ان حركتهما ليس من جهة الضغط ، فاذن حركتهما بالطبع . وأيضاً لو كان بالضغط فاما أن يكون الضغط من جميع الجهات متساوياً ، فيجب ألاّ يتحرك أصلا ، لأنه لا يجد منفذاً فيه ، واما أن يكون الضغط من بعض المواضع أو هى وليس موضع من الهواء أولى بيسدّه من آخر ، وعلى أنه ان كان من بعض المواضع ضغط أقوى ، فأولى أن يكون ذلك من جهة الفوق . ويجب حينئذ أن تنبسط النار على الارض وتنفعل مما هو أشدّ ممانعة لها وأكثر قوة لا مما في حواليها . وفي وجودها على خلاف ما ذكرنا دليل أنها لاتتحرك من جهة الضغط . وأيضاً من المعلوم أن البخارات والاجزاء المائية والارضية أكثف من الهواء ، ولم نرها في الادخنة والابخرة تتحرك الى فوق، ومنذا يحركها ويضغطها وهي أكثف من الهواء ، لأنّ الاجزاء المائية والارضية التي في الدخان والبخار أكثف من الهواء لا محالة ، وكلّ هذا يؤدي الى بطلان قولك .

في المسألة الثالثة

ذكرت أنه لم يذكر في الجواب الاّ مذهب الفيلسوف في ادراك البصر . نعم لأنك لم تسأله الاّ عن كيفية الادراك بالبصر ، فبيّن لك أنه ليس بشعاع خارج من البصر بل هو تشكل الالوان في الرطوبة الجليدية في العين بوساطة

الهواء ، اذ هو المشف" المؤدّي للالوان • لكنه مالم يحصل ضياء كان مشفا بالقوّة ، فاذا حصل الضياء صار مشفاً بالفعل وأدّى الالوان الى ما وراء الرطوبة المشفّة في العين ، فصادمته وتشكلت فيه ، ولهذا ليس له لون في ذاته ليكون هو الذي يدرك به الالوان كالماء ليس له ذوق في ذاته لأنّ الرطوبة هي التي بها يدرك الذوق •

وأما تمييز اختلاف الابعاد والصغير والكبير بالبصر ، فانّ ذلك مسألة مستأنفة ولبيانها حاجة الى تطويل ، وكذلك الاصوات لأنّا وجدنا الكبير البعيد والقريب الصغير يتغايران على الاستقراء فتصورنا ذلك ، وحصل لنا به التمييز بينهما • ولو كان انسان لم يعهد جبالا رفيعة السمك قطّ ، فرأى جبلا رفيعاً من بعيد لم يمكنه تصوّر مسافة ما بينه وبينه ، وربما ظنه قريباً منه وأصغر في الحجم لقلة اعتياده لذلك ، وأما من استقرأ واعتاد رؤية الجبال وأبعادها ، لم يكد يخفى عليه البعد اذا رأى شيئاً منها • وكذلك من سمع صوتاً لم يعتده ولم يسمع بمثله قطّ ، أو لم يعتده كثيراً لم يمكنه أن يميز كثيرها على البعد من يسيرها على القرب كأصوات الصواعق والزلازل وما أشبهها • فقد ثبت أنّ هذا ليس كما ذكرت ، بل لأجل العادة •

وأما الحديث على السواد ، وقولك انه يجب أن يرى أسود كله فباطل ، فانّ الاشياء المشفّة وان أدّت الالوان الى الابصار فانها تؤديها على المسامتة وعلى الخط الاقصر بينها وبين البصر لا عل التقويس والانحناء • فمقدار ما يسامت البصر من السواد في البلور يراه أسود وما فضل عليه يراه أبيض •

وأما سؤالك عن كيفية ادراك البصر السمك تحت سطح الماء والنجوم فوق في حالة واحدة ، فكما تقوله في ادراك شعاع البصر لهما جميعاً نقوله نحن في تشكلهما في العين •

في المسألة الرابعة

أما انعكاس الضوء على الزوايا فقد بيّنته في المسألة التاسعة من المسائل الأوّل • وأما قولك بأنّ الموضع الذي يدوم فيه الغروب فشيء غريب حسبت انه خفي على الحكيم ، وانما عنى بقوله دوام الطلوع سبب حرّها ودوام



الغروب سبب بردها ، لا طول اللبث والاشراق ، وطول الغيبة والغروب لا الدوام السرمدي ٠

في المسألة الخامسة

أما اعتراضك على انكار الحكيم كون السطح ذا عرض فاعتراض من لم يرتض بألفاظ الطبيعيين والحكماء ، ولم يعتد أوضاعهم ٠ ولو اقتصرت على عادة السؤال من غير استقصاء في الاستحالة لكان أسر لك ، لأنّ الحكيم أحسن الظنّ بك فاكتفى بالاشارة دون البسط ٠ وأنا أبين ذلك لك بالشرح فأقول : ذو الشيء غير الشيء ، كذي الملك غير الملك وذي البياض غير البياض ٠ ولما كان السطح عرضاً بالحقيقة لا غير لم يكن ذا عرض بل هو العرض نفسه بلا مادّة ٠ وانما الجسم الذي له السطح دون العرض فقط لأنه هو الذي له العرض وهو غيره كما أنّ السطح له طوله لأنّ له خطاً وهو غير الخط ، فجاز أن يقال ذو طول لهذا المعنى اذ الطول غيره لأنه نهايته والنهاية غير المتناهي ، ولم يجز أن يقال ذو عرض لأنه العرض في الحقيقة لا غير ٠ وكذلك الخط ليس له طول لأنه الطول نفسه بلا مادّة لا غير ، وانما هو ذو النقطة لأنها نهايته وهما غيران ٠ وأما النقطة فليس هو ذا شيء قطّ من الاقدار لأنه لا نهاية لها بل هي نهاية النهايات ٠ ولو أنك نظرت في كتاب « السماء والعالم » وتأملت قول الفيلسوف حيث يقول « انّ من الاشياء ماهو ذو جرم وعظم ومنها ماهو جرم أو عظم » لعلمت الفصل بين الشيء وملكه ٠

وأما الجسم فذو الطول والعرض والعمق جميعاً وانما كان ذا عمق ولم يكن عمقاً فقط لاتصاله بالهيولى وحصوله في المادّة ٠ وأما السطح والخط فليس لها شيء يضاف اليه الاّ ذواتها لكونها وهمية مباينة للمواد ٠

وأما قولك انّ الطول والعرض والعمق عبارة عن امتداد في الجهات فلا عدمتك من منطقي يسمى الكميات بكيفية تعرض للكميات، فانّ الامتداد كيفية عرضت للكمية، والكمية والكيفية جنسان متغايران٠ وأما استشهادك على العرض بالثوب الذي له طول وعرض فمما يؤيد قولنا ، لأنه لما كان الثوب جسماً ذا مادة كان ذا عرض وطول وعمق أيضا ٠ والسطح لما لم تكن له مادّة لم يكن له عرض بل هو العرض نفسه قط ٠ وان كنت تتصوّر السطح بالثوب فلا غروان تعرض لك هذه الشبهة ٠



واما قولك في الفصل المشترك بين المتماسين ، انه على مذهب اصحاب الاجزاء ، فكانك لم تسمع هذا القول الا منهم ، فظننت أنه لهم دون غيرهم . ولو تدبرت القول فيها في كتاب « السماع الطبيعي » لعلمت أن ذلك قول من لا يقول بالاجزاء التي لا تتجزأ أصلا . وقد رأيت الحكيم بسط لك القول في التماس والاتصال بسطاً لا يمكن أن يزاد عليه . وكأنك لم تتأمّل قوله على التحقيق ، ولو تأمّلته من الرأس وتحققت ما يريد باتحاد النهايات وتماسها أغناك عن معاودة السؤال . وقد جفوت في قولك ان الجواب عن تماس السطوح لم يفد شيئا ، بل الاصوب أن تستزيد له شرحا وبيانا .فأقول : ان الحكيم بيّن لك بالبرهان الصحيح أن الخطوط اذا اجتمعت لم تزد على خط ، ولم تحدث سطحاً قط ، كذلك السطوح اذا تلاقت لم تزد على سطح ولم تحدث عمقاً ، كذلك النقط اذا تلاقت واجتمعت لم تزد على نقطة ولم تحدث خطاً ، بل تتحد . ومثل لك القياس في السطوح ، وأنا أمثّل لك فأبيّنه بعينه في النقطة ليكون أقرب الى تصوّر مسألتك فيه ، فأقول : « ان النقطتين اذا اجتمعتا فزادتا على نقطة واحدة كان الزائدمنهما لامحالة طولاً ، والطول كمية متصلة طرفاها نقطتان ، ولم تضع بين النقطتين كمية أخرى غيرهما ، فمن أين حدثت هذه الكمية ؟ وانّى كانت بينهما كمية قائمة ؟ فما اجتمعتا بعد على التماس بل على التتالي . فاذن النقطتان لاتزيدان على نقطة واحدة وكذلك النقط الكثيرة بهذا القياس ، لأن اثنتين منها اذا اجتمعتا لم تزيدا على واحدة . فالاربعة لأنك تأخذ الاثنتين المجتمعتين كالواحدة اذا لم تزيدا على واحدة ،كذلك الامر في السطوح والخطوط على هذا التدبير . فاذن السطوح الاربعة ، وان التقت على أربع نقط بالقوّة قد اتحدت بالفعل لاجتماعها على ما بينا . وهذا لا يتأتى في المجسمات بالفعل اذ لا مربع فيها بالحقيقة ، وانما يتصوّر في الخطوط والاشكال الوهمية .

في المسألة السادسة

أما اعتراضك في تزايد الهواء اذا حمي ، وقولك أين يحصل ولا خلاء ، فقد تقدّم الجواب عنه في مسألة القمقمة المحماة ، أي يتكاثف مايقرب منه من الهواء ويزدحم حتى اذا قوي التكاثف تحوّل ماءً على ما بينا من هواء الحمّام . وأما تجربتك القارورة ، فلأنك لم تجرّبها على الوجه كما يجب ، وهو أن تنفخ فيها الى أن يحمى الهواء ثم تكبها على الماء من غير أن يغطى

رأسها حتى يخرج فضل تزايد الهواء بالاحماء منها • ثم اذا صادمت البرودة ما بقي جمعته وصار أقل مما كان فيه ودخلها الماء حينئذ • وانما كانت القبقبة لخروج ماكان تزايد من الهواء بالاحماء ، لأنه كان مزدحماً فيه ، فتبين خروجه بتزيّد الماء •

في المسألة السابعة

أما اعتراضك على انصداع القمقمة أنه يجب أن تنصدع الى داخل ان كان لأجل الخلاء فخطأ • وذلك أن علة الانصداع حاصلة من داخل ، لأن الماء اذا تماسك وجمد في القمقمة وكاد يبقى بينه وبين القمقمة مكان خال، تشوّق ذلك المكان الى متمكن لاستحالة كونه خالياً ، فاوجب ذلك التشوق الطبيعي صدع القمقمة على أنه لا فرق في الحس بين الصّدع الحادث من داخل ومن خارج : وفي كلا الحالين يكون من خارج أكبر وافتق ، لكون السطح الخارج أعظم من الداخل • وعلى أنّ البرودة المفرطة في الاجرام اذا سرت يبستها وقبضتها ، وأحدثت فيها شقاً كما يظهر في شدّة البرد من الانشقاق في الارض في الجمد •

في المسألة الثامنة

أما طفو الجمد على الماء مع كونه أبرد فلأجزاء هوائية تخللته • وربما كان من الجمد ما يرسب ، وهو اذا كان مستحصفا صلبا قليل أجزاء الهواء• والدليل على أنّ في الجمد أجزاء هوائية أنه يحتمل الرصّ ، ومالم يكن في الجرم منافذ كثيرة فيها هواء متخلل لم يمكن أن يرصّ •

وأما قولك متى يحصل فيه الهواء فانه يحصل وقت الجمد لأن الهواء البارد هو الذي يجمده • وأما حديث الحباب فلو نفخ طافياً على الماء لم يرسب ، وطفا للاجزاء الهوائية فيه • فأما اذا لم ينفخ فانه يكون حكمه حكم الماء الخارج • وأما قولك كيف يدخل الهواء الآنية المصمومة الرأس فيجب أن يُعلم أن للهواء مسلكاً من ذلك ، ثمّ ان كان لا يدخله هواء قطّ لم يجمد ذلك الماء أيضاً • وفي كتاب « الاثار العلوية » اذا نظرت فيه شفاء عن هذه الشكوك • والله أعلم•

المحتوى

الموزعــون

الجمهورية العربية السورية : المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات .
الجمهورية الجزائرية الشعبية الديمقراطية : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع .
الجمهورية التونسية : الشركة التونسية للنشر والتوزيع .
بقيــة الاقطار العربيــة : المؤسســة العربية السورية لتوزيع المطبوعات .

سعر العدد

سورية ١٢٠٠ ق.س – لبنان ١٢٠٠ ق.ل – الكويت ١٦٠٠ فلس – الاردن ١٦٠٠ فلس – عمان ٢٠٠٠ فلس – قطر ٢٠ ريال – البحرين ٢٥٠٠ فلس – السعودية ٢٠ ريال – ابو ظبي ٢٠ درهم – دبي ٢٥ درهم – ليبيا ٢٥٠٠ درهم – تونس ٢٥٠٠ مليم – المغرب ٢٥ درهم – الجزائر ٢٠ دينار – السودان ٢٥٠٠ مليم – العراق ١٥٠٠ فلس – مصر العربية ٢٠٠٠ مليم .

طبع في مطبعة الكاتب العربي – دمشق

شارع خالد بن الوليد – هاتف ١١٩٧٣٨